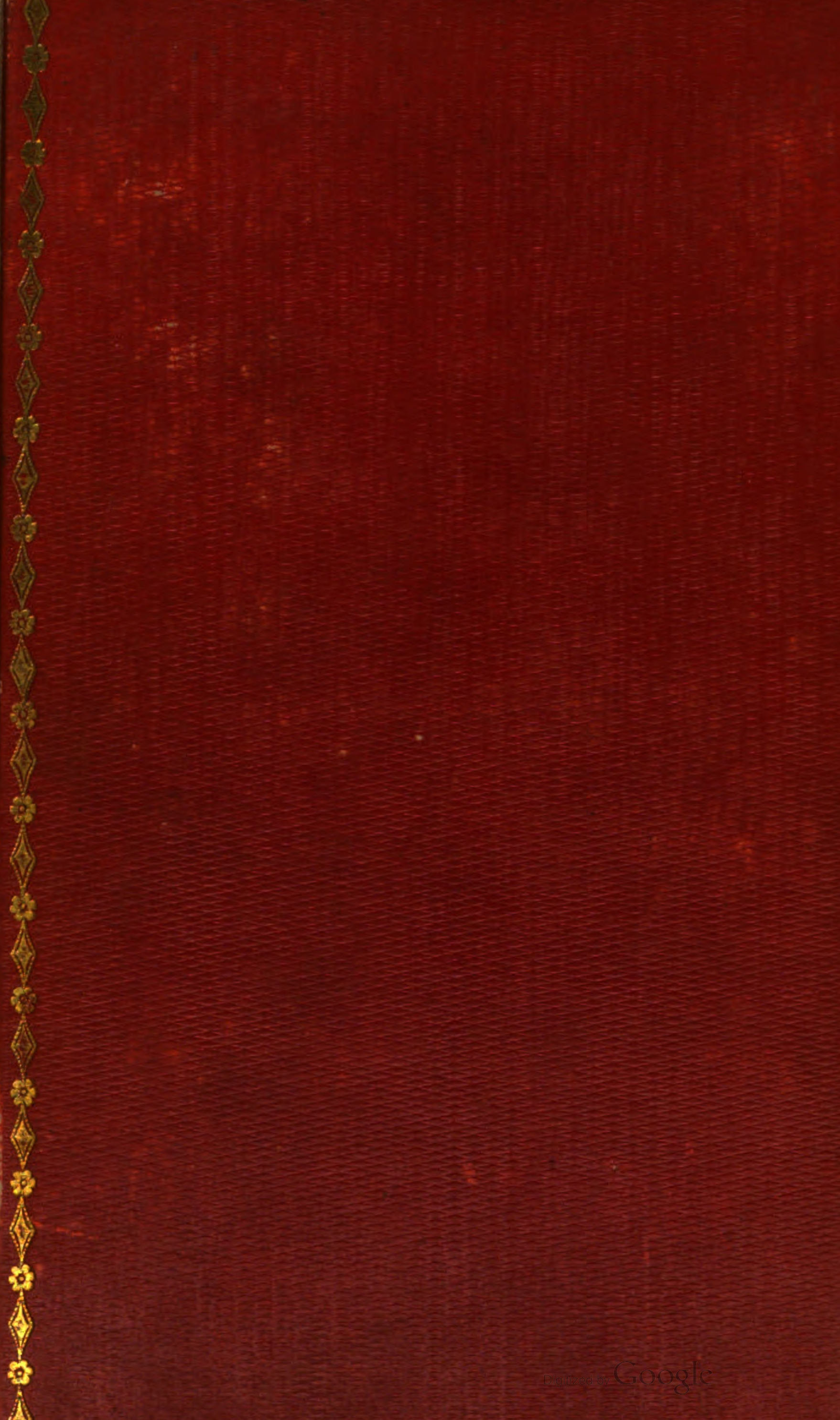
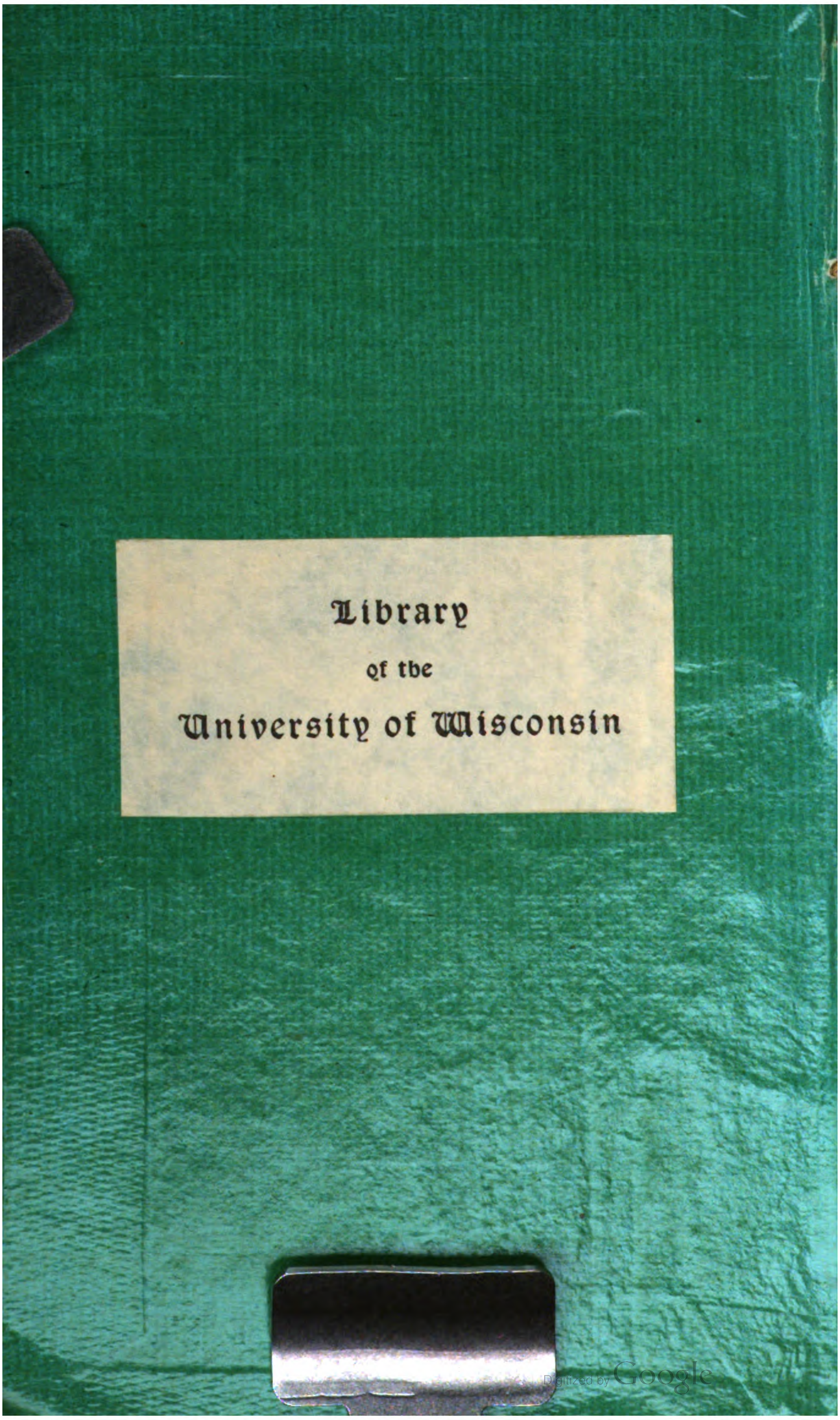



Library
of the
University of Wisconsin
Digitized by Google

# Handbuch
der
# allgemeinen Geschichte
der
# Philosophie
für alle wissenschaftlich Gebildete.

Von

Ernst Reinhold,
ordentlichem Professor der Philosophie an der Universität
zu Jena.

---

## Zweiter Theil.
## Geschichte der neueren Philosophie.
## Erste Hälfte.

---

Gotha,
in der Hennings'schen Buchhandlung.
1829.

# Vorrede.

Dem Plane gemäß, welchen die Vorrede im ersten Theile hinsichtlich auf den Umfang dieses Handbuches und auf die Haupteintheilung seines Inhaltes angegeben, umfaßt die vorliegende erste Hälfte des zweiten Theiles die Schilderung der merkwürdigeren Momente in der Reihenfolge der philosophischen Bestrebungen seit dem Wiedererwachen derselben im Mittelalter bis auf Kant.

Ueber die Absichten und Grundsätze, von denen der Verfasser bei der Wahl und Bearbei-

tung des in diesem zweiten Band enthaltenen Stoffes geleitet worden, findet er nicht nöthig, etwas hier zu bemerken, da es eben diejenigen sind, welche er, als bestimmend für das Ganze seines gegenwärtigen Unternehmens, im ersten Bande bereits ausgesprochen hat. Sie bezeichnen den Gesichtspunct, aus welchem der Verfasser nach Vollständigkeit und nach Zweckmäßigkeit seiner Darstellung gestrebt, und dessen Prüfung er zunächst seinen Lesern und Beurtheilern empfehlen muß.

Dagegen fühlt er sich gedrungen, für Freunde der Philosophie, die an den philosophischen Verhandlungen zuschauend und empfangend Theil nehmen, ohne daß sie in den Gang derselben unmittelbar thätig eingreifen, an dieser Stelle ein Wort von der Ausdehnung des Gesichtskreises zu sagen, innerhalb dessen allein, nach seiner Ueberzeugung, jene Theilnahme und mithin auch das Studium der Geschichte der Philosophie ihnen wahrhaft förderlich sich erweisen kann.

Die Grundlage, oder, wie man noch mehr bezeichnend sich ausdrücken darf, den Mittelpunct eines jeden philosophischen Systemes seit Platon

machen die mehr oder weniger entwickelten, und auch da, wo sie nicht in einer gesonderten Bearbeitung hervortreten, in allen Lehrbegriffen des Systemes dem Blicke der Sachkundigen sich offenbarenden Ansichten aus, welche dessen Urheber von der Entfaltungsweise, der Form, der Bedeutung und den Schranken des menschlichen Erkennens und Wollens sich angeeignet hat. Werden diese Ansichten methodisch ausgebildet, so entsteht eine Wissenschaft, welche man füglich die Theorie des Erkenntnißvermögens nennen kann, weil ihr Hauptzweck auf die Entdeckung der Genesis und der Gesetze des Bewußtseyns und auf die Bestimmung des Verhältnisses der sämmtlichen psychischen Thätigkeiten zum Erkennen gerichtet ist. Nun hat ein jeder philosophische Lehrsatz seinen Anspruch auf nothwendige Gültigkeit durch den wesentlichen Zusammenhang zu begründen, der ihn in dem Bezirke des gesammten Systemes der philosophischen Wissenschaften mit den entweder von ihm vorausgesetzten oder aus ihm abgeleiteten Behauptungen verknüpft. Deshalb gilt dies nicht bloß von der Metaphysik, mit Einschluß der speculativen Naturlehre, sondern auch von der philosophischen Entwicklung der sittlichen, rechtlichen und religiösen Wahrheiten, daß

sie nur als Glied eines organischen Ganzen, welches auf bestimmten erkenntnißtheoretischen Principien ruht, einen wissenschaftlichen Werth besitzen und daß sie nur bei sorgfältiger Erwägung dieser Principien gehörig verstanden und gewürdigt werden kann.

Freilich findet sich die Theorie des Erkenntnißvermögens nicht in dem herkömmlichen Verzeichnisse der philosophischen Disciplinen, nach derjenigen Unterscheidung und Eintheilung derselben, welche man, in Anleitung der Aristotelischen Schriften, schon im Zeitalter der Scholastik angenommen hat, und die noch gegenwärtig, obgleich von Einzelnen verworfen, die vorherrschende bei dem mündlichen und schriftlichen Vortrag ist. Sowohl von den Alten, als von der Mehrzahl der Neueren, sind die erkenntnißtheoretischen Bestimmungen zerstreut und vermischt mit anderen Materien, und darum nicht in der erfoderlichen Ordnung und Vollständigkeit ausgeführt worden. Als ein specieller, von der Ontologie und rationalen Psychologie gesonderter Zweig des philosophischen Forschens wurden sie überhaupt zuerst von Locke und später von Locke's Nachfolgern in England und in Frankreich unter verschiedenen

Titeln, in Deutschland zuerst von Kant unter dem Titel der „Kritik der reinen und der praktischen Vernunft und der Urtheilskraft“ bearbeitet. Daher rührt es, daß die Erkenntnißtheorie nicht, wie die Logik, die Ethik u. s. w., einer seit vielen Jahrhunderten gebräuchlichen Benennung sich erfreut, und wenn sie mit den übrigen Haupttheilen des Lehrgebäudes der Philosophie das Streitige in der näheren Auffassung und in der Art der Lösung ihrer Probleme gemein hat, so entbehrt sie des Vortheiles, wenigstens dem Namen nach in der Eigenschaft eines solchen Theiles überall bekannt und von den Meisten auch anerkannt zu seyn.

Nichtsdestoweniger ergibt sich ihre wahre Bedeutung sowohl aus der Geschichte der Philosophie, als aus einer besonnenen Betrachtung der Natur der Sache mit entschiedener Gewißheit. Irrig ist demnach die Meinung, welche von manchen Pflegern und Bekennern der empirischen und der positiven Wissenschaften festgehalten wird: es sey für sie zulänglich und allein der Mühe werth, den Leistungen in den Fächern der praktischen und angewandten Philosophie ihre Aufmerksamkeit zu widmen und diese im Bezug auf

ihre eigenthümlichen gelehrten Bedürfnisse und Zwecke zu benutzen; dagegen stehen ihren Beschäftigungen und Interessen zu fern die Untersuchungen über den Ursprung, die Natur und den Erkenntnißwerth der menschlichen Vorstellungen, besonders die tiefer in die Sache eingehenden. Unbedenklich darf man diesem Vorurtheile die Behauptung entgegenstellen: wie der Philosoph, wenn ihn eine nur oberflächliche Berücksichtigung des Wesens der Erkenntnißthätigkeiten bei seinen Meditationen leitet, gesetzt auch, er besitze die Darstellungsgabe und die Genialität eines Jacobi, in keiner Richtung seines Strebens etwas wissenschaftlich Bedeutendes zu leisten vermag, so wird der Theolog, der Rechtsgelehrte, u. s. w., der sich einseitig und ausschließlich mit einem sein Fach zunächst berührenden Zweige der angewandten Philosophie befaßt, ohne sich um die erkenntnißtheoretischen Lehren der alten und der neuen Schulen zu bekümmern, von dem eigentlichen Gewinne, den ihm der Aufschwung in die Sphäre des philosophischen Denkens gewähren könnte und sollte, wenig oder nichts erreichen.

Unstreitig hat das Erfoderniß, über die Natur der menschlichen Erkenntniß- und Willens-

kraft, über den Gang ihrer Bildung und über den Kreis ihrer Wirksamkeit auf dem Wege eines gründlichen Forschens Verständigung zu suchen, in keinem Zeitalter sich lauter angekündigt, als es bei dem gegenwärtigen Zustande der Philosophie und des philosophischen Elementes in den andern Wissenschaften unter uns der Fall ist. Eben so unbestreitbar dürfte aber seyn, daß dies Erfoderniß von nicht Wenigen verkannt und übersehen wird, für die es zufolge der Beschaffenheit ihres didaktischen und polemischen Wirkens vorzugsweise Statt findet; wie wir denn z. B. für ihre Ansicht von dem Vermögen oder Unvermögen der Vernunft in Erkenntniß der Religionswahrheiten Männer mit Eifer kämpfen sehen, die an eine methodische Ergründung der Organisation der menschlichen Intelligenz nie gedacht haben und gegen alle hierher gehörige Bemühungen von Seiten der Philosophen Kälte und Gleichgültigkeit an den Tag legen.

Möchte es dem Verfasser gelungen seyn und ferner gelingen, in seiner Darstellung der Geschichte der Philosophie das angedeutete Verhältniß der Erkenntnißtheorie zu den übrigen philosophischen Aufgaben mit befriedigender Klarheit her-

vorzuheben und durch Beleuchtung desselben die Eigenthümlichkeit, die wissenschaftliche Begründung und Bedeutung eines jeden der geschilderten Systeme seinen Lesern auf eine für sie fruchtbare Weise anschaulich zu machen.

Jena, im April 1829.

Der Verfasser.

# Inhaltsanzeige.

## Zweiter Theil.

### Geschichte der neueren Philosophie.

### Erste und zweite Periode.

Vom Wiedererwachen der philosophischen Bestrebungen im Mittelalter bis auf Kant.

### Erste Periode.

Von dem Wiedererwachen philosophischer Bestrebungen im Mittelalter bis auf Des-Cartes.



Digitized by Google

## Zweite Periode.

### Von Des-Cartes bis auf Kant.

III. Locke's Theorie des Erkenntnißvermögens.

S. 287—355.

IV. Leibnitzens Idealismus und die Leibnitzisch-Wolfische Philosophie.
S. 356—477.



V. Durch Locke's Vorgang angeregte erkenntnißtheoretische Versuche in Frankreich und in England.
S. 478—599.

# Erste Periode.

## Von dem Wiedererwachen philosophischer Bestrebungen im Mittelalter bis auf Des-Cartes.

---

# Erste Periode.

## Von dem Wiedererwachen philosophischer Bestrebungen im Mittelalter bis auf Des-Cartes.

### I. Philosophie unter den Arabern und den Scholastikern.

1. Zwischen dem Zeitpuncte, in welchem das Leben der hellenischen Wahrheitsforschung erlosch, und demjenigen, da wieder ein selbstständiges Streben nach Lösung der philosophischen Probleme sich vorzubereiten begann, liegt eine lange, jedoch an Stoff für unsere Schilderung nur geringhaltige Reihe von Jahrhunderten. Sie gewährt uns den Anblick zwar vieler und fleißiger Beschäftigungen mit diesen Aufgaben sowohl unter den christlichen Völkern Europa's, wie auch unter den Arabern, zeigt uns aber nirgends eine eigenthümliche, von dem Ansehen und Einflusse der griechischen Lehrbegriffe unabhängige Behandlung derselben und enthält daher keine über den Standpunct der eklektisch-Aristotelischen und neuplatonischen Ansichten hinausgehende Fortschritte auf

der Bahn der Philosophie. Unter mannigfaltigen der freien Entfaltung des philosophischen Geistes hinderlichen Umständen und Verhältnissen der Zeit beharrte die Philosophie des Mittelalters bis zu dem Uebergang auf eine neue bessere Gestaltung der Methode der Vernunftforschungen (der sich im funfzehnten und sechzehnten Jahrhunderte, nach Erweckung des Quellenstudiums der griechischen Litteratur zunächst in Italien, von dort aus bildete) stets in der Unmündigkeit, Einseitigkeit und Abhängigkeit von der Autorität überlieferter Begriffe und Satzungen, in welcher sie zuerst im neunten Jahrhundert als eine Schülerinn der alten sich erhob. So erscheinen uns denn auf dem weit ausgedehnten Felde der zu dem Trachten nach speculativer Erkenntniß in näherem und fernerem Bezug stehenden Leistungen des Mittelalters nur sehr wenige Ansichten und Bestimmungen, welche rücksichtlich auf die erfolgreicheren Bemühungen der späteren Selbstdenker nicht ganz ohne Einfluß und noch jenseits der Grenzen ihres Zeitalters in irgend einer Hinsicht brauchbar sich erwiesen und welche daher für uns, gemäß dem Plan unserer Darstellung, bemerkenswerth sind. Bloß diese gedenken wir hier in dem ersten Abschnitt unserer ersten Periode etwas näher zu bezeichnen und an ihre Andeutung wird sich eine gedrängte Uebersicht der Tendenz und Eigenthümlichkeit des überhaupt während dieses Zeitraumes in unserem Fache Geschehenen schließen.

2. Allmählig war im sechsten und siebenten Jahrhunderte, seit dem Untergange des abendländischen Kaiserthumes, mit der Entstehung neuer Staaten, Sprachen

und Sitten in Europa, mit der raschen Ausbreitung des Reiches der Araber, mit dem Aufhören der heidnischen Philosophenschulen und mit dem Walten des entarteten Priestergeistes in den christlichen Ländern, welcher die unseligen Bemühungen um einen allein seligmachenden Kirchenglauben an die Stelle der gelehrten und philosophischen Studien gesetzt und jene verderblichen, alles reinere intellectuelle Interesse verschlingenden Religionsstreitigkeiten der christlichen Parteien hervorgebracht hatte, ein allgemeiner Verfall der Wissenschaften und Künste eingetreten. Doch erhielten sich Ueberreste der früheren Kenntnisse sowohl im Abendlande als im Morgenlande, hauptsächlich im griechischen Kaiserthume, wo unter allen Stürmen und Unfällen, die dasselbe betrafen, dennoch bis zu dessen Zerstörung die Beschäftigung mit den Geisteswerken der Vorzeit nie gänzlich aufhörte.

Von hier aus gelangte zu den Arabern im achten Jahrhunderte die Aufregung des Sinnes für gelehrte Thätigkeit und für Industrie, eines Sinnes, welcher in dieser bisher nur durch ihren kriegerischen Muth und durch den Ruhm ihrer Waffenthaten ausgezeichneten Nation bald so kräftig und wirksam hervortrat, daß sie für einen beträchtlichen Zeitraum die hauptsächliche Pflegerinn sowohl der Gelehrsamkeit und Litteratur, als des Kunstfleißes und des Handels in den drei Welttheilen ward. Nachdem an dem Hofe des Kalifen Al Mansur, des Erbauers von Bagdad (welcher von 753 bis 775 regierte), christliche durch griechische Wissenschaft gebildete Aerzte aus Syrien ihre Geschicklichkeit bewiesen und dem Herrscher sich unentbehrlich gemacht hatten, fanden mit

der Heilkunde bald auch die physikalischen Wissenschaften überhaupt nebst den mathematischen, und in ihrer Begleitung die Philosophie der Griechen Eingang in seinem Reiche. Seine Nachfolger, Al Mohdi, Harun Al Raschid, der berühmte geistverwandte Zeitgenosse Karls des Großen, Al Mamun und Motasem beförderten durch alle Art von Unterstützung und Aufmunterung die gelehrten Arbeiten, so wie die Künste und Gewerbe. Die vornehmsten Beförderungs- und Hülfsmittel der arabischen Gelehrsamkeit wurden die Uebersetzungen griechischer Werke, welche auf Befehl der Kalifen, unter Vermittlung syrischer Gelehrten, zu Stande kamen. Letztere, die mit der griechischen Sprache vertraut waren, übertrugen zuerst die Originale in das Syrische, worauf dann aus diesem verwandten Dialekte leichter die Uebersetzung in das Arabische von Statten ging.

Als die Uebersetzungen vollendet waren, bekümmerte man sich nicht weiter um die Originale. Wie es Aerzte und Naturforscher gewesen, welche das Interesse für griechische Litteratur am Hofe der Kalifen geweckt, so waren es größtentheils Schriften medicinischen, physikalischen, mathematischen und philosophischen Inhaltes, die aus dem Griechischen ins Arabische übergingen. Eine nicht minder eifrige Sorge, als die arabischen Regenten aus dem Geschlechte der Abbasiden, trugen für die Künste des Friedens auch die Ommiahden, welche Spanien seit 755 als ein selbstständiges Reich regierten.

Nun erwarben sich zwar die Araber in den übrigen gelehrten Fächern, welche sie betrieben, vornehmlich in

der Geographie und Medicin, auch in der Arithmetik und Astronomie, nicht bloß durch Sammlung und Verbreitung des schon bei den Griechen vorgefundenen wissenschaftlichen Stoffes, sondern auch durch Fortbildung und Erweiterung desselben Verdienste; in der Philosophie aber lediglich auf die erstere Weise. Die philosophische Denkthätigkeit muß sich aus dem Geist und Charakter einer Nation lebendig entwickeln, so daß äußere Umstände ihre Entfaltung nur zu begünstigen brauchen, wenn sie eigenthümliche Blüthen und Früchte tragen soll. In die arabischen Länder ward sie dagegen vom Thron aus eingeführt und aus griechischem Boden vermöge Anwendung der äußeren Hülfsmittel verpflanzt, welche der Macht und dem Reichthume zu Gebote stehen. Dort erhob sie sich daher auch zu keiner originellen Weltanschauung und Lehrweise. Sie zeigte sich dort nur als eine allerdings mit Sorgfalt und Fleiß ausgeführte Pflege einer ausländischen Pflanze. Demnach blieb sie unter den Arabern durchaus innerhalb des Kreises eines Eklekticismus, welcher Aristotelische und neuplatonische Philosopheme, nach dem Vorgange mehrerer unter den griechischen Commentatoren des Aristoteles, nachahmend und nachbildend vereinigte. Denn unter den alten Philosophen war es nur Aristoteles, der von den Arabern als Führer gewählt wurde. In derjenigen Gestalt, in welcher er durch das Medium mangelhafter Uebersetzungen und mit Hülfe der aus dem Zeitalter des Neuplatonismus stammenden Erklärungsschriften von ihneu aufgefaßt werden konnte, bestimmte er ihre speculative Richtung und Denkart. Er stellte sich ihnen als Gegenstand ihrer höchsten Bewunderung, als der zuverlässigste Lehrer und das

unübertreffliche Muster in der Wissenschaft und Wahrheitsforschung dar.

Da man diesen angegebenen Charakter der Arabisch-Aristotelischen Philosophie im Allgemeinen als erwiesen betrachten darf, und da er so unverkennbar aus Allem hervorleuchtet, was von ihr im Abendlande bekannt geworden ist, besonders aus den in lateinischer Uebersetzung vorhandenen Schriften des Averroes: so macht sich für den Zusammenhang unserer gegenwärtigen Schilderung minder fühlbar der aus anderen Gesichtspuncten allerdings zu beklagende Mangel einer vollständigeren, aus den Quellen geschöpften Kenntniß derselben. Die meisten dieser Quellen scheinen verloren gegangen zu seyn oder der Zugang zu mehreren ist uns wenigstens nicht eröffnet, insofern anzunehmen seyn dürfte, daß ungedruckte Werke arabischer Philosophen im Originale noch handschriftlich existiren und in Bibliotheken, besonders Spaniens, für uns bis jetzt verborgen sich erhalten haben. Nur von den Arbeiten eines verhältnißmäßig sehr kleinen Theiles der hierher gehörigen arabischen Schriftsteller gibt es lateinische, mangelhafte Uebersetzungen, und noch geringfügiger ist die Anzahl der gedruckten Originalwerke.

Die in der philosophischen Litteratur namhaft gewordenen arabischen Gelehrten, welche von der Regierung des Kalifen Al-Mamun an bis in das dreizehnte Jahrhundert blühten, verbanden die Heilkunde und Naturforschung mit der Speculation, galten sowohl durch Ausübung als durch ihre Theorie zu ihrer Zeit für ausgezeichnete Aerzte und erwarben sich in diesem Fach unstreitig mehr wahres Verdienst, als in der eigentlichen

Sphäre der Philosophie. Die angesehensten und in Hinsicht auf die christlichen Philosopheme des Mittelalters einflußreichsten unter ihnen heißen mit den verkürzten oder auch veränderten Namen, mit denen die Scholastiker sie zu bezeichnen pflegen und die unter uns hierdurch die gangbaren geworden: Alkendi, im neunten Jahrhundert, und Alfarabi, im zehnten; Avicenna, der beide noch an Bedeutung und Ruhm übertraf, besonders auch durch sein bis ins sechzehnte Jahrhundert vorherrschendes Lehrgebäude der Arzneikunst (er war geboren um 980 zu Bochara und starb 1036); Algazel (aus Tus, geb. 1072, gest. 1127), Tophail (aus Corduba, gest. zu Sevilla 1190) und Averroes. Der letzte hat unter Allen am meisten Ruf und Ansehen bei den Scholastikern und wegen seiner hoch geschätzten und viel gebrauchten Erklärungen des Aristoteles vorzugsweise den Ehrennamen des Commentators unter ihnen erlangt. Er ward um die Mitte des zwölften Jahrhunderts aus einer vornehmen Familie zu Corduba geboren. Sein Vater bekleidete daselbst die Würden eines Oberrichters und Oberpriesters. Von Tophail war er in der Philosophie unterrichtet worden, folgte seinem Vater nach dessen Tod in den genannten Aemtern, und starb nach mancherlei Widerwärtigkeiten, die ihm seine Gegner durch Beschuldigung der Heterodoxie unter seinen Glaubensgenossen zugezogen, zu Marokko 1217. Er veranstaltete eine neue sorgfältigere Uebersetzung der Aristotelischen Werke, welche er selbst nicht in der Ursprache zu lesen vermochte, und verfertigte über den größten Theil derselben die erwähnten Commentarien, in denen er Alles mittheilte, was er von philosophischer Einsicht und Gelehrsamkeit besaß.

Bei ihrer Abfassung benutzte er, außer den Arbeiten seiner Vorgänger unter seinen Sprachgenossen, die ins Arabische übertragenen Schriften mehrerer griechischer Commentatoren, vornehmlich des Alexandros von Aphrodisias, des Themistios und des Nikolaos von Damaskos. Seine unbedingte Verehrung des Aristoteles erscheint an mehreren Stellen seiner Schriften in Aeußerungen, welche keiner höheren Steigerung des Ausdruckes einer enthusiastischen Bewunderung und Anhänglichkeit fähig sind [1]. Er war dessenungeachtet kein ganz reiner Peripatetiker,

1) Aristoteles, sagt Averroes in seinem Prooemium in Aristot. Phys. fol. 5, b. (Arist. cum Averrois comment. Vol. IV. edit. Venet. 1550.) fuit inventor harum trium artium, nempe artis logicae et scientiae divinae ac naturalis scientiae, easque ipse perfecit. Postquam notuere libri hujus viri, libri praedecessorum ejus fuerunt abnegati et aboliti. Inter libros vero, qui fuerunt ante ipsum editi in his rebus per viam doctrinae, proximiores sunt libri Platonis, etsi pauca admodum sint, quae in iis continentur. Quod autem ipse perfecerit ipsas, satis constat, cum nullus posteriorum usque ad praesens tempus potuit quidquam addere his, quae ipse tractavit, neque aliquid impugnare, quod sit alicujus momenti. Inveniri autem hoc in unico individuo est alienum ac maxime miraculum. etc. Und in seinem Commentar zu Aristoteles de Anima heißt es, fol. 196, a.: omnes enim hoc opinantes non credunt, nisi propter hoc, quod dixit Aristoteles, quoniam ita est difficile hoc, adeoque, si sermo Aristotelis non inveniretur in eo, tunc valde difficile esset credere super ipsum, aut forte impossibile, nisi inveniretur aliquis talis, ut Aristoteles. Credo enim, quod iste homo fuerit regula in natura et exemplar, quod natura invenit ad demonstrandam ultimam perfectionem humanam in materiis.

sondern trug, nach der Gewohnheit seines Zeitalters, Manches aus der neuplatonischen Vorstellungsweise in seine Auslegung der Aristotelischen Lehrmeinungen hinein.

3. Im christlichen Abendlande waren es seit der Mitte des sechsten Jahrhunderts [1]) vornehmlich die Klosterschulen, in denen sich einige wissenschaftliche Bildung und Thätigkeit aus der früheren Zeit erhielt und fortpflanzte. Hier hatte sich um jene Zeit die Kenntniß der griechischen Litteratur und Sprache fast gänzlich verloren. Die gebräuchlichen Hülfsmittel, welche hier den gelehrten Beschäftigungen der Geistlichen noch einigen Stoff und Nahrung darboten, waren nur aus den alten Quellen abgeleitet und höchst dürftig. Nächst den lateinischen Kirchenvätern, besonders dem Augustinus, gehört zu ihnen die Lobrede auf die während des Mittelalters sogenannten sieben freien Künste [2]), verbunden mit einer kurzen Darstellung ihrer allgemeinsten Lehrsätze, welche von dem Afrikaner Marcianus Capella zu Rom im fünften Jahrhundert unter dem Namen eines Satirikon verfaßt worden; ferner die Sammlung der Werke des römischen

1) Nachdem Benedictus von Nursia den ersten occidentalischen und an eine für immer verpflichtende Regel gebundenen Mönchsorden gestiftet, der von seinem Stammsitze Monte Cassino aus bald nicht nur in Italien, sondern auch in Frankreich und England sich ausbreitete.

2) Grammatik, Rhetorik und Dialektik, welche den ersten Cursus, das sogenannte Trivium, und Arithmetik, Musik, Geometrie und Astronomie, welche den zweiten Cursus, das Quadrivium ausmachten. Sie wurden in dem Gedächtnißverse zusammengefaßt: lingua, tropus, ratio, numerus, tonus, angulus, astra.

Senators Boethius (geb. zu Rom 470, enthauptet, auf Befehl des Königs der Ostgothen Theodorich, zu Pavia 526) eines Schülers des Proklos und eines hinsichtlich auf sein Zeitalter achtungswerthen Freundes und Kenners der Philosophie. Dieser hat außer seinem im Gefängnisse zu Pavia entstandenen, im Mittelalter sehr beliebten Buche über den Trost der Philosophie [1]), und einer theologischen Schrift über die heilige Dreieinigkeit [2]) Mehreres zum Behuf einer gemeinfaßlichen Darstellung der Aristotelischen Logik geschrieben, was einflußreich für die späteren Zeiten wurde, theils Uebersetzungen der Hauptschriften des Organons [3]), nebst Commentarien zu den übrigen Theilen desselben [4]), auch zu Cicero's Topik, theils eigene Abhandlungen über den kategorischen und den hypothetischen Syllogismus, über die Topik und über die Erklärung und Eintheilung der Begriffe [5]). Auch des Boethius Zeitgenosse Cassiodorus (geb. in Italien

1) de consolatione philosophiae L. V.

2) de sancta trinitate L. IV.

3) Analytica priora und posteriora, Topica und Elenchi sophistici.

4) In Porphyrium a Victorino translatum L. II, in Porphyrium a se translatum L. V, in praedicamenta Aristotelis L. IV, in librum de Interpretatione commentaria minora L. II, commentaria majora L. VI.

5) Introductio ad categoricos syllogismos L. I, de syllogismo categorico L. II, de syllogismo hypothetico L. II, de differentiis topicis L. IV, de divisione L. I, de definitione L. I. Hierzu kommen noch seine Schriften de disciplina scholarium L. I, de arithmetica L. II, de musica. L. V, de geometria L. II. und ein kleiner Aufsatz de unitate et uno.

480, gest. in einem Kloster um 575) gewann durch mehrere viel gelesene Bücher, unter welchen das über die sieben Wissenschaften [1]) hier vorzugsweise zu erwähnen ist, eine ähnliche Einwirkung auf die intellectuelle Cultur des Mittelalters. Hierzu kam später die lateinische Uebersetzung der dem Dionysios Areopagita beigelegten Schriften, welche phantastische und mystische Vorstellungen im Geiste des Neuplatonismus, angewandt zur Deutung des Bibelsinnes und der Kirchenlehre, nebst bigoten Lobpreisungen des kirchlichen Ceremonialdienstes und des Mönchslebens u. d. g. m. enthalten. Indem diese, wie es scheint, nicht vor dem fünften Jahrhundert entstandenen Producte einer vernünftelnden Schwärmerei auf einen unmittelbaren Schüler des Apostels Paulus und ersten Bischof zu Athen zurückgeführt wurden, der daselbst den Märtyrertod erlitten haben soll, fingen sie an ein ungebührliches Ansehen unter den Christen, in der griechischen Kirche bereits seit dem sechsten Jahrhundert, in der lateinischen erst im neunten, zu erlangen.

Vornehmlich aus dem Marcianus Capella, dem Boethius und dem Cassiodorus schöpften die beiden, zu ihrer Zeit den ersten Rang in der litterarischen Welt behauptenden englischen Gelehrten, Beda und Alcuinus (jener geb. 672, gest. 735, dieser geb. vor der Mitte des achten Jahrhunderts, gest. 804) das Wenige, was sich über philosophische Gegenstände in der zahlreichen Menge ihrer hinterlassenen Werke findet. Etwas früher, als Beda, erwarb sich im Abendlande

1) de septem disciplinis.

den Ruhm, der gelehrteste Mann seines Zeitalters zu seyn, Isidorus, Erzbischof von Hispalis (gest. 636), der unter andern ein allgemeines Realwörterbuch verfaßte [1]). In der Reihe der Philosophen verdienen diese Männer nicht aufgezählt zu werden, obgleich sie für die lateinische Kirche die Repräsentanten alles gelehrten Wissens ihrer Zeit sind. Die Beengung des Gedankens durch die Fesseln des Kirchenglaubens, die Geschmacklosigkeit in Sprache und Darstellung, die Beschränkung des Fleißes auf bloße Sammlung dürftiger Materialien und die Beziehung alles wissenschaftlichen Strebens auf kirchlich-theologische Ansichten und Zwecke bezeichnen uns den sehr bedingten untergeordneten Werth und den Abdruck des Charakters ihres Zeitalters in ihren Schriften.

Durch Alcuin ward Karl der Große am meisten in seinen bekannten ruhmwürdigen Bemühungen unterstützt, die Schulanstalten in seinem weiten Reiche zu verbessern und zu vermehren. Zwar ward unter seinen Nachfolgern nicht in seinem Sinne für die allgemeine Volksbildung Sorge getragen; der Unterricht der Laien wurde vernachlässigt, und Karls großer segensreicher Plan kam keineswegs in seinem ganzen Umfange zur Ausführung. Dennoch erhielt sich seitdem in den Ländern seines Reiches eine beträchtliche Menge von Schulen für die Geistlichen, sowohl in den Klöstern, wo sie lange die verhältnißmäßig zahlreichsten und blühendsten blieben, als an den bischöflichen Kirchen, wo sie durch das Institut

1) Unter dem Titel Originum sive Etymologiarum L. XX, so genannt, weil es mit der Erklärung der wissenschaftlichen Wörter und Namen die Angabe ihrer grammatischen Abstammung verbindet.

der Canonici in Aufnahme kamen. Nach und nach erhoben sich noch andere Lehranstalten neben diesen. Im zwölften Jahrhundert erblicken wir zu Paris, wo auch die bischöfliche Schule bereits im neunten und zehnten in großem Rufe gestanden, eine Reihe berühmter Lehrer, welche außerhalb dieser Schule [1]) philosophische, juristische und theologische Vorlesungen hielten. Dorthin strömten damals fast aus allen europäischen Ländern so viele Studirende zusammen, daß ihrer Menge die Zahl der Einwohner der Stadt nicht gleich kam. Schon am Ende dieses Jahrhunderts scheint eine nähere Verbindung der ganzen Gesellschaft von Lehrern und Schülern Statt gefunden zu haben. Hieraus ging im dreizehnten vermöge der Rechte und Bewilligungen, welche durch den König von Frankreich und besonders durch die Päbste der Anstalt ertheilt wurden, die Universität zu Paris mit allen den Stiftungen und Einrichtungen hervor, unter denen sie lange ein so großes Ansehen und einen so wichtigen Einfluß auf den Zustand der Wissenschaften in Europa geübt hat. In Italien hatten sich in den vorhergehenden Jahrhunderten besondere Anstalten für den Unterricht in der Rechtswissenschaft und für die Heilkunde gebildet, unter denen für die erstere die zu Bologna seit dem eilften die angesehenste war. Aus ihr erhob sich ungefähr zur selben Zeit mit der Pariser gleichfalls eine allgemeine hohe Schule. Bald nach der Bologner entstanden die Universitäten zu Padua und zu Neapel und ebenfalls im dreizehnten Jahrhundert wurden die zu Oxford und zu Cambridge berühmt.

1) Mit Erlaubniß des Kanzlers der bischöflichen Kirche oder auch der Abtei der heil. Genoveva.

4. Die Philosophie und Theologie, welche in den Kloster- und Domschulen, und später besonders auf den hohen Schulen im christlichen Abendlande während des Mittelalters bearbeitet und gelehrt wurden, haben wegen dieses ihres Ursprunges aus jenen Instituten und wegen der Beschränktheit ihrer Pflege auf den Umkreis derselben den Namen der scholastischen erhalten. An den Namen der scholastischen Philosophie knüpft sich die Bedeutung des Charakters, welcher dem philosophischen Treiben der zur römischen Kirche gehörigen christlichen Gelehrten durch das Mittelalter hindurch ausschließlich angehört und welcher an ihm auch nach der sogenannten Wiederherstellung der Wissenschaften bis zum Zeitalter des Des-Cartes im Ganzen genommen als der vorherrschende erscheint. Die wesentlichen Merkmale dieses Charakters sind die einseitige Bewegung der philosophischen Forschung und ihrer Methode unter Leitung der Lehrformeln und Lehrbestimmungen, welche aus der Aristotelischen und der neuplatonischen Schule in die Schulen des Mittelalters sich verpflanzten, nebst der Geschmacklosigkeit und der pedantischen Steifheit in der Darstellung, deren Mittel das barbarische Mönchslatein war; dann das Festhalten im Gebiete der Religion und Moral an unwürdigen, durch die Hierarchie und den Zeitgeist aufgedrungenen Wahnbegriffen, welche in theoretischer Hinsicht für geoffenbarte göttliche Wahrheit, in praktischer für die unerläßliche Bedingung zur Erlangung der Seligkeit galten und bei ihrem Widerspruche gegen die gesunde Vernunft alle freieren Untersuchungen derselben unmöglich machten; ferner der Mangel an historischer und philologischer Wissenschaft

und Kritik und der, wo möglich, noch größere an Naturkunde und Psychologie; endlich die aus allem Diesen hervorgehende unnütze Verwendung des Fleißes und Scharfsinnes auf regelrechte Unterscheidungen, Erklärungen und Demonstrationen erkenntnißleerer Begriffe und auf die Lösung werthloser, von irregeleiteter Spitzfindigkeit ersonnener Probleme. Könnte ohne Freiheit und Gesundheit in dem Vernunftgebrauche, auf dem während des ganzen Mittelalters das Joch zahlloser Mißverständnisse und Vorurtheile lastete, und ohne die Hülfsmittel, welche die Geschichte, die Sprachkunde und die Bekanntschaft mit den Erscheinungen und Gesetzen der Natur darbieten, etwas wirklich Brauchbares und Bedeutendes in der Sphäre der philosophischen Speculation geleistet werden, so würde der unermüdliche Fleiß, Eifer und Scharfsinn der Scholastiker es geleistet haben. Aber zufolge der ungünstigen Bedingungen, unter denen sie philosophirten, konnte bei ihnen trotz alles Aufwandes geistiger Anstrengung doch nichts Besseres zum Vorschein kommen, als eine nach entgegengesetzten Richtungen bald auf den Irrwegen einer gehaltlosen, spitzfindigen Dialektik, bald auf denen einer schwärmerischen Mystik sich verlierende Grübelei, unter deren Mißgriffen und Blendwerken nur selten ein etwas hellerer Blick in das Reich des philosophisch Erkennbaren auf eine erfreulichere Weise sich bemerkbar macht.

5. Die früheste Erscheinung der im Abendland in den Klosterschulen erwachenden, über die geistlose Beschäftigung mit bloßer Compilation hinausgehenden Thä-

tigkeit auf dem Felde der Philosophie sind die neuplatonisirenden Speculationen des Johannes Scotus Erigena. Er war in der ersten Hälfte des neunten Jahrhunderts in Irland geboren, woselbst während des siebenten und achten Jahrhunderts die Mönchsklöster in dem Rufe standen, die besten Pflanzschulen des Christenthums und der Gelehrsamkeit in der lateinischen Kirche zu seyn. Das Wenige, was von seinem Leben mit Zuverlässigkeit bekannt ist, fällt in die Zeit, da er unter Karl dem Kahlen, dessen vorzügliche Hochschätzung und Gunst er genoß, zu Paris an der Spitze der königlichen Hofschule stand. Seine in der lateinischen Kirche damals ganz ungewöhnliche, übrigens, wie wir aus manchen Spuren in seinen Schriften noch abnehmen können, eben nicht sehr gründliche und umfassende Kenntniß der griechischen Sprache verschaffte ihm den Vorzug vor seinen gelehrten Zeitgenossen unter den abendländischen Christen, daß er neben den lateinischen Kirchenvätern, neben dem Boethius und ähnlichen Schriftstellern auch den Platon und Aristoteles und die griechischen Kirchenväter, so weit er ihrer habhaft wurde, in der Ursprache studiren konnte. Von Allem, woraus sein lebhafter Geist Nahrung und Erregung zog, sprach ihn am meisten an und wirkte am entschiedensten auf ihn der erhabene Phantasieschwung und das geheimnißvolle mystische Dunkel in den angeblichen Schriften des heiligen Dionysius. Diese übersetzte er auf Befehl seines königlichen Gebieters in das Lateinische, und fügte später gleichfalls nach Karl's Willen die Uebersetzung der griechischen Scholien des Maximus zum Gregorius von Nazianz hinzu, in denen er die schwierigsten dunkelsten Stellen aus dem Dionysius an-

geführt und nach seiner Meinung auf das treffendste erläutert fand [1]).

Seine ausgezeichneten Anlagen zum speculativen Denken, die aus seinen beiden im Druck vorhandenen Schriften über die Eintheilung der Natur [2]) und über die Vorherbestimmung [3]), besonders aus der ersteren, in der er sein gesammtes theologisch-philosophisches System vorträgt, unverkennbar hervorleuchten, würden ihn unter anderen und glücklicheren Bedingungen der Entwicklung wohl in die Reihe der Heroen unserer Geschichte erhoben haben.

1) Vergl. die Zueignung dieser Uebersetzung an Karl den Kahlen, wo Erigena sagt: fortassis autem qualicunque apologia defensus non tam densas subierim caligines, nisi viderem praefatum beatissimum Maximum saepissime in processu sui operis obscurissimas sanctissimi theologi Dionysii Areopagitae sententias, cujus symbolicos theologicosque sensus nuper Vobis similiter jubentibus transtuli, introduxisse mirabilique modo dilucidasse.

2) De Divisione Naturae Libri V, Oxonii, 1681.

3) De divina Praedestinatione, in Vindiciarum Praedestinationis et Gratiae, auctore Gilberto Mauguin, tomo posteriori, Paris. 1650, p. 111—190, worin er die Prädestinationslehre des Mönchs Gottschalk, seines Zeitgenossen, widerlegt, (welcher nach Anleitung des Augustinus behauptete, Gott habe eine doppelte Vorherbestimmung, der guten Engel und der auserwählten Menschen zum ewigen seligen Leben und der abtrünnigen Geister und der bösen Menschen zur ewigen Strafe, festgesetzt,) hierbei zu zeigen sucht, daß diese Ansicht eben so wenig dem Augustinus eigen als in der heiligen Schrift und in der Vernunft begründet sey, und seine eigenthümliche Theorie von der menschlichen Willensfreiheit, von dem Begriffe der göttlichen Vorherbestimmung, von dem Wesen der Sünde und der Bedeutung der Strafen ihr entgegenstellt.

Unter den gegebenen erhielten sie aber eine so unglückliche Richtung, daß die Leistungen seines Scharfsinnes für die Sache der zur Wissenschaft sich fortbildenden Philosophie so gut wie verloren gingen und daß die Resultate, welche sie hervorbrachten, wenn wir manchen lichtvolleren, aus der Platonischen und der Aristotelischen Schule sich herschreibenden und in der Mitte so vieler Phantasietäuschungen unentstellt gebliebenen philosophischen Gedanken abrechnen, eigentlich nur einer mythischen, obgleich vom Sinn ungeheuchelter Frömmigkeit durchdrungenen Theologie anheimfallen.

Eine kurze Andeutung seines Lehrbegriffes soll jedoch hier ihre Stelle finden, weil uns derselbe jene Verschmelzung neuplatonischer und aus dem falsch verstandenen Christenthume stammender Vorstellungen, welche schon bei mehreren Kirchenvätern ihren Anfang genommen, welche in späteren Zeiten häufig wiederkehrt und bis auf den heutigen Tag unter uns ihre Liebhaber findet, in einem interessanten Beispiele zeigt, das uns im Allgemeinen als Repräsentant dieser Denkart gelten möge.

Mit Augustinus nahm er an, die ächte Philosophie und die ächte Religion seyn Eins und Dasselbe [1]).

1) De divina Praed. p. 111: sic enim, ut ait sanctus Augustinus, creditur et docetur, quod est humanae salutis caput, non aliam esse philosophiam, i. e. sapientiae studium et aliam religionem. — Quid est aliud de philosophia tractare, nisi verae religionis, qua summa et principalis omnium rerum causa, deus et humiliter colitur et rationabiliter investigatur, regulas exponere? Conficitur inde, veram esse philosophiam veram religionem, conversimque veram religionem esse veram philosophiam. Vergl. Augustin.

Die religiösen oder philosophischen Wahrheiten, meint er ferner, seyn zunächst zwar in allen Zeugnissen der heiligen Schrift enthalten. Da aber die Ausdrücke derselben oft uneigentlich, mit Herablassung zur Schwäche der menschlichen Intelligenz abgefaßt, daher schwerverständlich und der Auslegung so sehr bedürftig seyn, so müssen jene Wahrheiten zweitens in den Erklärungen der vom göttlichen Geist erleuchteten Kirchenväter gesucht werden,

de vera religione, cap. 5. Nach Platon's Sprachgebrauche bezeichnet er die speculative Philosophie überhaupt mit dem Worte Dialektik. De naturae Divis. p. 19. u. 25: quid nos prohibet, diffiniendi disciplinam inter artes ponere adjungentes dialecticae, cujus proprietas est, rerum omnium, quae intelligi possunt, naturas dividere, conjungere, discernere, propriosque locos unicuique distribuere, atque ideo a sapientibus vera rerum contemplatio solet appellari? Das dialektische Verfahren des Verstandes oder die Methode der Behandlung aller wissenschaftlichen Probleme zerfällt nach ihm in folgende vier Momente: 1) Eintheilung des Einen in ein Mehrfaches, 2) Hervorhebung des Einen aus Vielem durch Begrenzung und Bestimmung, 3) Beweisführung durch Aufhellung des Dunklen aus dem Offenbaren, 4) Auflösung des Zusammengesetzten in dessen einfache Bestandtheile. Vergl. de divina praed. p. 111. u. 112: quae (philosophia) dum multifariam diversisque modis dividatur, bis binas tamen partes principales ad omnem quaestionem solvendam necessarias habere dinoscitur, quas graecis placuit nominare διαιρετική, ὁριστική, ἀποδεικτική, ἀναλυτική, easdemque latialiter possumus dicere divisoriam, diffinitivam, demonstrativam, resolutivam. Quarum enim prima unum in multa dividendo segregat, secunda unum de multis diffiniendo colligit, tertia per manifesta occulta demonstrando aperit, quarta composita in simplicia separando resolvit.

vor allem in den Mittheilungen des Dionysius, den er den großen und göttlichen Offenbarer nennt [1]). Diesen gottbegeisterten Dolmetschern der heiligen Schrift setzt er die Weltweisen entgegen [2]), welche, wie er meint, häufig, besonders in den wichtigeren Puncten der Gotteserkenntniß, geirrt und mehr nur im Bezug auf das Seyn und Erkennen der irdischen vergänglichen Dinge manche brauchbare Lehre zu Tage gefördert haben.

6. Er beginnt die Reihe seiner Untersuchungen in der genannten Schrift „über die Eintheilung der Natur" mit Aufstellung des vierfachen Unterschiedes, in welchem nach ihm die gesammte Natur oder die Allheit des Seyns, aus dem Gesichtspuncte, den der Begriff des Schaffens darbietet, erwogen, unserer unterscheidenden Denkkraft sich kundgibt. Sie ist, behauptet er, theils die Natur, welche schafft und nicht geschaffen wird, theils diejenige, welche geschaffen wird und zugleich schafft, dann die bloß geschaffene, nicht aber schaffende, endlich die weder schaffende, noch geschaffene [3]). Die erste ist Gott als der ursprungslose, schlechthin durch sich selbst bestehende Urheber

1) Vergl. unter vielen anderen hierher gehörigen Stellen de Divis. Nat. I. p. 37. III. p. 106.

2) l. c. p. 104. V. p. 240. saeculares philosophi oder sapientes mundi — divini sacrae scripturae interpretes, pie atque catholice philosophantes, catholici viri, sancti theologi.

3) l. c. I. p. 1.: videtur mihi divisio naturae per quatuor differentias quatuor species recipere, quarum prima est, quae creat et non creatur, secunda, in eam, quae creatur et creat, tertia, in eam, quae creatur et non creat, quarta, quae nec creat, nec creatur.

von Allem und Jedem. Die zweite zeigt sich in den ursprünglichen, ewig durch den Urheber bestehenden idealen Grundursachen der veränderlichen, in Zeit und Raum erscheinenden Dinge. Die dritte in dem Reiche dieser Dinge, als der sichtbaren Wirkungen jener Grundursachen. Die vierte wiederum in Gott, insofern Gott nicht bloß das Princip oder der erste Ausgangspunct ist, aus welchem die Dinge hervortreten, sondern auch das Ziel, oder der letzte Endpunct, in welchen die Dinge zurückgehen. Denn von dem Urheber des Alls sagt man in menschlicher Sprache deshalb, er schaffe, weil aus ihm die Gesammtheit der zeitlich durch ihn entstandenen Dinge in Gattungen, Arten, Zahlen und mannigfaltigen Verschiedenheiten, vermöge einer wunderbaren Vervielfältigung, hervorgeht. Weil aber alles Hervorgegangene einst, wenn es zu seinem Ziele gelangen, in ihn, den Urheber, sich wieder zurückziehen wird, so heißt er deshalb auch das Ende von Allem, und in diesem Sinne kann er als die Natur bezeichnet werden, die weder schafft, noch geschaffen wird. Nachdem nämlich Alles in ihn zurückgegangen seyn wird, so wird nichts weiter aus ihm durch Zeugung in Raum und Zeit, in Gattungen und Arten hervorgehen. Alles wird in ihm ruhig verharren und ein untheilbares und unveränderliches Eins bleiben [1]).

Das ganze System des Erigena ist eine nähere Ausführung dieses Hauptgedankens und dieser Grundeintheilung des Seyns. Gott als der Urquell des Existirenden betrachtet ist ihm, mit Plotinos, der über das Wesen und Seyn und über die möglichen Bestimmungen dessel-

1) De Divis. Nat. I. p. 1. II. p. 46. u. 47.

ben, mithin über die Kategorieen Erhabene [1]), der durchaus Unbegreifliche und Unaussprechliche, von dem Nichts in der eigentlichen Bedeutung der Worte, sondern Alles nur uneigentlich und sinnbildlich ausgesagt werden kann. Nur aus seinen Wirkungen, sagt Erigena, und in seinen Wirkungen erkennen wir ihn. Daß er ist, erklärt sich uns in seiner Schöpfung; was er hingegen ist, zu begreifen, dies übersteigt nicht nur das Vermögen der menschlichen Vernunft, sondern auch die reinste Intelligenz der Himmelsbewohner. Nun erkennen wir aber, soweit er uns in seinen Wirkungen sich offenbart, sein Daseyn aus der Existenz der Dinge, ferner seine Weisheit aus der bewundernswürdigen Ordnung der Dinge, endlich sein Leben aus der Bewegung. Die ursächliche schöpferische Natur, so darf man hiernach sich aussprechen, existirt also, ist weise und lebendig. Demzufolge lehren die Erforscher der Wahrheit, ihr Seyn werde als der Vater, ihre Weisheit als der Sohn, ihr Leben als der heilige Geist bezeichnet [2]).

1) l. c. I. p. 12.: sed, ut ait sanctus pater Augustinus in libris de trinitate, dum ad theologiam, h. e. divinae essentiae investigationem pervenitur, categoriarum virtus omnino extinguitur. Nam in ipsis naturis a deo conditis motibusque earum categoriae qualiscunque sit potentia, praevalet. In ea vero natura, quae nec dici, nec intelligi potest, per omnia in omnibus deficit.

2) l. c. I. p. 8, 12, 13. Bei dieser Gelegenheit erklärt sich Erigena näher noch so über das Geheimniß der Trinität: der heilige Theolog Dionysius der Areopagit leite uns in der Betrachtung dieses Geheimnisses auf das wahrste und zuverlässigste, indem er behaupte, daß durch kein Wort und keinen Namen, durch keine Bedeutung irgend eines articu=

Der Sohn Gottes ist die Weisheit, welche aus dem Vater ausstralt und gleich ewig mit ihm ist; er ist der Gedanke Gottes, der mit ihm selbst eins ist, in welchem Gott die unwandelbaren Ideen der im Gebiete der Wandelbarkeit und Mannigfaltigkeit erscheinenden Dinge von Ewigkeit her vorgebildet hat [1]). Er ist, in jeder Bedeu-

lirten Lautes die höchste urgründliche Wesenheit von Allem könne bezeichnet werden. Sie sey weder Einheit noch Dreiheit, eine solche nämlich, wie sie auch von der reinsten Intelligenz eines Menschen oder der klarsten eines Engels gedacht werden könne. Damit aber dennoch von einem so ganz unbegreiflichen und unaussprechlichen Gegenstande fromme Seelen etwas erfassen und aussprechen möchten, besonders auch in Hinsicht auf diejenigen, welche Belehrung über die christliche Religion von katholischen Männern verlangen, seyn diese sinnbildlichen, symbolischen Worte des religiösen Glaubens von heiligen Theologen erfunden und mitgetheilt worden. Wir sollen demnach von Herzen glauben und mit dem Munde bekennen, die göttliche Kraft des einigen Wesens sey nach drei Personen in drei Substanzen enthalten, und dies sey mit Hülfe einer spirituellen Erkenntniß und einer vernünftigen Forschung erfunden worden. Indem jene Männer die eine unaussprechliche Ursache von Allem, das eine untheilbare, einfache und allgemeine Princip soweit im Auge hatten, als sie es, durch den göttlichen Geist erleuchtet, anzuschauen vermochten, nannten sie dasselbe Einheit. Insofern sie aber die nämliche Einheit von der Seite betrachteten, nach welcher ihr keineswegs eine unfruchtbare Einzelheit, sondern vielmehr eine wunderbare fruchtbare Vielfältigkeit zukommt, erkannten sie drei Substanzen der Einheit, die unerzeugte, die erzeugte und die fortschreitende. Das Verhältniß der unerzeugten Substanz zur erzeugten nannten sie den Vater, das Verhältniß der erzeugten zur unerzeugten den Sohn, das Verhältniß der fortschreitenden zu der unerzeugten und erzeugten den heiligen Geist.

1) l. c. II. p. 47, 48, 57, 58. III. p. 106, 107.

tung der griechischen Benennung „Logos" sowohl das Wort, als der Verstand und als der Grund. Das Erste, weil Gott der Vater durch ihn sagte, daß Alles werden solle, ja weil er selbst die Rede und das Gespräch des Vaters ist. Das Zweite, weil er das urbildliche Muster der sichtbaren und der unsichtbaren Gegenstände ist, weshalb er bei den Griechen „Idea", Gestalt oder Form heißt. Das Dritte, weil die Ursachen von Jeglichem ewig und unveränderlich in ihm bestehen. Mit Recht darf man sich daher auch so ausdrücken: Gottes Wort sey der zugleich einfache und in sich selbst unendlich vielfache schöpferische Verstand und Grund des sichtbaren Weltalls. Der einfache, weil die Gesammtheit der Dinge in ihm ein einziges und untheilbares Wesen ist, der vielfache, weil er durch das Universum ins Unendliche sich verbreitet und weil diese seine Verbreitung die Substanz des Universums ausmacht [1]).

1) l. c. III. p. 106.: rationes omnium rerum, dum in ipsa natura verbi, quae superessentialis est, intelliguntur, aeternas esse arbitror. Quidquid enim in deo verbo substantialiter est, quoniam non aliud praeter ipsum verbum est, aeternum esse necesse est. Ac per hoc conficitur, et ipsum verbum et multiplicem totius universitatis conditae principalissimamque rationem id ipsum esse. Possumus etiam sic dicere, simplex et multiplex rerum omnium principalissima ratio, dominus verbum est. Nam a graecis logos vocatur, h. e. verbum vel ratio vel causa. Inde, quod in graeco evangelio scriptum est: ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος, potest interpretari: in principio erat verbum, vel: in principio erat ratio, vel: in principio erat causa. Quodcunque enim horum quis dixerit, a veritate non deviabit. Nam unigenitus dei filius et verbum est et ratio et causa, etc.

Die im göttlichen Wort ewig beharrende, einfache, über Zeit und Raum erhabene Idealwelt offenbart sich in der sinnenfälligen, mannigfaltigen Welt der in Zeit und Raum [1]) nach und neben einander sich ausbreitenden Dinge, ohne jedoch aus ihrer ursprünglichen Heimath und Natur herauszugehen. Die idealen Grundursachen treten in demjenigen hervor, dessen Gründe sie sind, verlassen aber hierbei nicht ihr Princip, die Weisheit des Vaters, in welcher sie von jeher gebildet sind, und während sie in sich selbst verbleiben und in dem unergründlichen Dunkel ihrer Vortrefflichkeit immer verborgen ruhen, hören sie nicht auf, zu erscheinen [2]). Daß

1) Zeit und Raum sind nach Erigena mit der vergänglichen Welt entstanden und werden einst mit ihr wieder untergehen. Vergl. besonders de divis. nat. V. p. 240.: nullus pie atque catholice philosophantium divinaeque scripturae virtutem considerantium dixerit, ut opinor, loca et tempora ante mundum fuisse. — Totus mundus peribit, neque ulla pars sui post suum interitum remanebit sine interitu. Sunt autem partes ejus locus et tempus, in ipso igitur et cum ipso peribunt locus et tempus. Locum nunc dico, non rerum definitionem, quae semper manet in animo, sed spatium, quo corporum quantitas extenditur. — Cum non fuerit, quod locari et circumscribi indigeat, quomodo erit locus? — Non aliter de tempore. Quando enim nullus motus erit, quem mensura temporis dividet et comprehendet, quomodo tempus erit? Est enim tempus morarum vel motuum certa et naturalis dimensio. Pereunte igitur, quod mensuratur et illud, quod metitur, necessario peribit.

2) l. c. II. p. 59.: principales itaque causae et in ea, quorum causae sunt, proveniunt et principium, i. e. patris sapientiam, in qua factae sunt, non relinquunt, et, ut sic dicam, in se ipsis permanentes invisibiles

dies möglich ist, wird uns anschaulich durch das Beispiel unserer eigenen Natur. Denn was unsere Intelligenz durch reine Thätigkeit des Denkens in sich selbst entwickelt und hervorbringt, das hält sie in sich fest, während sie es zugleich durch gewisse Zeichen äußerlich darstellt [1]).

Die ganze Stufenfolge von Wesen, die von dem höchsten an bis zu dem niedrigsten Statt findet, läßt sich ihrem Umfang und ihren Grenzen nach dadurch angeben, daß Alles, was Realität hat, entweder bloß theilnehmend ist, oder dasjenige ausschließlich ist, woran theilgenommen wird, oder daß es beide Charaktere in sich vereinigt. Das Erste gilt von den Dingen, welche in der natürlichen Ordnung die untersten sind. Dies sind die zusammengesetzten sinnenfälligen Körper, die Nachbilder der einfachen unsichtbaren idealen. Sie nehmen bloß Theil an dem Seyn des Höheren, während kein reales Ding weiter durch Theilnahme an ihnen subsistirt; denn die Schatten dürfen nicht unter die subsistirenden Dinge gerechnet werden. Das Zweite gilt von dem absoluten Urquell jeder Realität. Das Uebrige, was zwischen dem Urprincip und den Körpern in natürlichen Abstufungen oder Graden, welche die göttliche Weisheit angeordnet hat, in der Mitte sich befindet, ist ebensowohl theilnehmend als mittheilend [2]).

tenebraeque suae excellentiae semper absconditae in effectibus suis veluti in lucem quandam cognitionis prolatae non cessant apparere.

1) l. c.

2) l. c. III. p. 102.: omne, quod est, aut participans, aut participatum, aut participatio est, aut participatum participans, etc.

Wie aus der Quelle ein Fluß entspringt, in dessen Bette das Wasser, welches von der Quelle gespendet wird, in die fernsten Weiten hin sich erstreckt und rastlos strömt, so fließt die göttliche Güte und Wesenheit, die Weisheit und das göttliche Leben und Jegliches, was in dem Urquell des Universums ist, zuerst in die ursprünglichen Grundursachen und verleiht diesen ihr Daseyn. Dann ergießt es sich vermittelst der Grundursachen in die Wirkungen derselben auf eine unaussprechliche Weise nach der festgesetzten angemessenen Ordnung des Seyns, indem es immer vom Höheren zum Niedrigeren gelangt, bis es endlich durch die geheimsten Poren der Natur mit dem verborgensten Gange zu seiner Quelle zurückkehrt [1]). Von dort her rührt das Gute, das Wesen und Leben, die Empfindung, Vernunft und Weisheit, jede Gattung und Art, jede Fülle, Ordnung, Einheit und Gleichheit, jede Mannigfaltigkeit und Verschiedenheit, der gesammte Raum und die gesammte Zeit, Jegliches, was entweder wahrgenommen und gedacht wird, oder was für Sinn und Verstand zu hoch ist. Die unveränderliche Bewegung und einfache Vervielfältigung, welche von dem Höchsten und einzig wahren Guten ausgeht, in ihm erfolgt und auf dasselbe zurückgeht, ist die Ursache von Allem oder vielmehr ist selbst Alles. Denn das Uebrige, wovon man sagt, es existire, ist die Erscheinung dieses Unnennbaren, welche nur in ihm ihre Subsistenz hat. Gott ist daher Alles, was wahrhaft ist, weil er, wie der heilige Dionysios sagt, Alles macht und in Allem wird. Was wir durch Wahrnehmung und durch Denken auffassen, ist nichts Anderes, als die Erscheinung des nicht Erscheinenden, die

1) l. c. p. 103.

Offenbarung des verborgen Bleibenden, die Bejahung dessen, von dem Jegliches verneint werden muß, das Begreifen des Unbegreiflichen, das Sich-Aussprechen des Unaussprechlichen, die Annäherung des Unnahbaren, der Körper des Unkörperlichen, das Wesen des Ueberwesentlichen, die Gestalt des Gestaltlosen, u. s. w. Wie wenig hierin ein Widerspruch liegt, dies erhellt auch durch das Gleichniß unseres Verstandes. Obgleich er an sich unsichtbar und unerkennbar ist, offenbart er sich dennoch vermittelst gewisser Weisen der Aeußerung und wird in ihnen erkannt. Während er in sinnenfälligen Zeichen gleichsam verkörpert nach außen hin sich darstellt, bleibt er innerlich verborgen. Indem er unsichtbar ist, wird er gesehen, und während er gesehen wird, ist er unsichtbar [1]).

7. Im Worte Gottes oder in der idealen Welt sind also die Ideen sowohl des Sinnenfälligen als des Denkbaren ewig enthalten [2]). Der Mensch ist in dieser idea-

1) l. c. p. 103. u. 104. vergl. p. 108. u. 127. Die Bedeutung des Dogma, daß die Welt aus Nichts von Gott geschaffen sey, erklärt Erigena hiernach folgendermaßen, l. c. p. 127.: ineffabilem et incomprehensibilem divinae naturae inaccessibilemque claritatem omnibus intellectibus sive humanis, sive angelicis incognitam eo nomine (scil. nihili) significatam crediderim, quae dum per se ipsam cogitatur, neque est, neque erat, neque erit. In nullo enim intelligitur existentium, quia superat omnia. Cum vero per condescensionem quandam ineffabilem in ea, quae sunt, multis obtutibus inspicitur, ipsa sola invenitur in omnibus esse, et est et erat et erit. Dum ergo incomprehensibilis intelligitur, per excellentiam *nihilum* non immerito vocatur.

2) l. c. p. 107.: totius igitur creaturae universitatem aeternam esse in verbo dei manifestum est. Dies

len Welt oder in der Reihe der ursprünglichen Ursachen nach dem Ebenbilde Gottes gemacht. In ihm sollte die intelligible und die sinnenfällige Creatur, aus welchen beiden Gegensätzen er zusammengesetzt und gebildet worden, ein Untrennbares seyn, so daß er als der Mittelpunct und der Vereinigungspunct des Geschaffenen dastehe [1]). Hätte er nicht gesündigt, so würde in ihm keine Trennung der Geschlechter sich finden, sondern er würde bloß Mensch seyn. Nicht würde in ihm der Erdkreis von dem Paradies sich abgesondert haben, sondern die gesammte irdische Natur wäre in ihm Paradies. Himmel und Erde würden sich in ihm nicht geschieden haben, sondern er wäre ganz himmlisch. Nichts Irdisches, Schweres und Körperliches würde an ihm erscheinen. Er würde existiren und zu der von seinem Schöpfer ihm

macht Erigena durch folgendes Gleichniß anschaulich: huic conclusioni contradicere non valeo, dum sine ulla ambiguitate considero omnes numeros in monade et omnes lineas in centro aeternaliter et uniformiter subsistere. Et quamvis actu et opere numerantis et lineantis in varias numerorum species figurasque formentur, semper tamen in principiis suis, in monade dico et centro, uniformiter permanent nec unquam sine eis principia intelliguntur fuisse, nec in ipsis principiis fieri inchoasse, et dum ab eis multipliciter profluunt, uniformi tamen ratione aeterno atque incommutabili statu in eis esse non desinunt.

1) l. c. II. p. 48—51.: Ad hoc igitur quintum ex praedicti magistri (Maximi) sermonibus datur intelligi, inter primordiales rerum causas homo ad imaginem dei factus est, ut in eo omnis creatura et intelligibilis et sensibilis, ex quibus veluti divisis extremitatibus compositus, unum inseparabile fieret et ut esset medietas et adunatio omnium creaturarum.

bestimmten Zahl sich vervielfältigen, so wie die Engel existiren und vervielfältigt werden. Die sinnenfällige Natur würde in keinem fremden Unterschiede von der intelligibeln an ihm hervortreten. Denn er würde ganz eine reine Intelligenz seyn, die stets und unveränderlich ihrem Schöpfer anhinge und auf keine Weise aus den ursprünglichen Ursachen herausginge, in denen sie geschaffen ist. Aber der erste Mensch unterließ es, in einer solchen Glückseligkeit sich zu erhalten. Durch Stolz sank er aus ihr heraus und seine Einheit zerfiel in die unendlichen Eintheilungen und Verschiedenheiten der menschlichen Natur. Da nahm die göttliche Gnade die Gestalt eines neuen Menschen an, in welchem die in dem alten Menschen zerstreute Natur zur vorigen Einheit zurückgeführt werden sollte; sie beschloß in der Welt aus der Welt, d. h. als Mensch von Menschen um der Menschen willen geboren zu werden [1]).

Die Vernunft überzeugt uns davon, daß überhaupt die Welt nicht hervorgegangen wäre in der Mannigfaltigkeit der sinnenfältigen Arten und in den Verschiedenheiten ihrer vergänglichen Theile, wenn nicht Gott vorausgesehen hätte, daß der erste Mensch fallen und die ursprüngliche Einheit seiner Natur verlassen würde. Zufolge der Sünde erfolgte der Sturz des Menschen von dem Geistigen zum Körperlichen, vom Ewigen zum Zeitlichen, vom Unvergänglichen zum Hinfälligen, vom Höchsten zum Niedrigsten, von einem spirituellen Wesen zu einem thierischen, von einem einfachen Wesen

1) l. c. p. 51.

zu dem Unterschiede der Geschlechter, von der Würde und Vermehrung der Engel zur schmachvollen fleischlichen Fortpflanzung. Durch eine solche Strafe belehrt sollte der Mensch seinen kläglichen Untergang, der in der verkehrten Richtung seines Willens besteht, anerkennen, sollte zu dem Verlangen geleitet werden, vermittelst Reue und Ablegung seines Stolzes und vermöge Erfüllung der göttlichen Gebote, die er überschritten, zu dem früheren Stande seiner Würde zurückzukehren. Keineswegs ist anzunehmen, daß die göttliche Gnade des Schöpfers durch Unwillen, durch Begierde zu rächen bewogen, den sündigen Menschen in diese Welt verstoßen habe. Vielmehr ist dies geschehen im Sinn einer unaussprechlichen Belehrung und eines unbegreiflichen Mitleidens. Der Mensch, welcher, mit Anwendung seiner freien Willkür, in der Würde seiner Natur zu beharren verschmähte, sollte, durch seine Bestrafung belehrt, behutsam und vorsichtig, demüthig und eingedenk seiner Verschuldung wieder eintreten in seinen ursprünglichen Zustand, aus welchem er späterhin, unter Obhut der göttlichen Güte und mit Behauptung seiner Willensfreiheit, nicht noch einmal wird fallen wollen noch können [1].

8. Die sinnenfällige körperliche Welt ist aus unsinnlichen geistigen Principien entstanden. Denn durch die Verbindung von Materie und Form zu gewissen Verhältnissen der Quantität und Qualität entspringen die Körper. Aber die Materie an und für sich und die Formen und Kategorieen sind etwas Unkörperliches, bloß mit dem Auge des Geistes Wahrnehmbares. Die körperlosen Bestand-

1) l. c. p. 53.

theile und Bedingungen bringen durch ihr natürliches Zusammentreffen und ihre wunderbare Harmonie die Körperwelt hervor, ohne daß sie dabei aufhören, ihre ursprüngliche Eigenthümlichkeit zu behaupten. Auf ähnliche Weise entsteht aus dem Zusammentreffen von Licht und Körper der Schatten, ohne daß hierbei Licht und Körper sich verändern; löset der Schatten sich auf, so kehrt er in diese seine beiden Ursachen zurück [1]).

Wie die Welt des Mannigfaltigen in der Zeit, oder vielmehr zugleich mit der Zeit und dem Raum einen Ursprung genommen und aus der Ideenwelt und aus dem göttlichen Worte hervorgebrochen ist, so wird sie auch dereinst nebst Zeit und Raum in das ideale oder spirituelle zeitlose und raumlose Seyn sich wieder zurückziehen [2]).

1) l. c. I. p. 27 — 34. vergl. III. p. 102.

2) l. c. V. p. 232, 240 u. 241. Mit dieser Vorstellung von der Rückkehr der vergänglichen Dinge in ihre Grundursachen hängt auf das genaueste seine Ueberzeugung zusammen, daß die moralische Verderbtheit der bösen Menschen sowohl als der gefallnen Engel und die Bestrafung derselben (welche letztere nicht an gewissen Orten auf eine sinnliche Weise erfolgt, sondern theils in den Vorwürfen des bösen Gewissens, theils in der Entziehung der äußern Möglichkeit, Unrecht zu thun, besteht, de divis. nat. V. p. 265. vergl. de divina praed. p. 182.) nicht ewig dauern, sondern ein Ende nehmen werde. Die Bosheit, behauptet er, indem er sich auf die einstimmige Ansicht des Gregorius von Nazianz beruft, (de divis. nat. V. p. 258), kann schlechterdings nicht immerwährend seyn, sondern muß zufolge der allgemeinen Nothwendigkeit des Seyns bis zu einem gewissen Ziele gelangen und dann aufhören. Denn, sind seine Worte, wenn die göttliche Güte, welche immer nicht nur in den Guten, sondern auch in den Bösen gut wirkt, ewig und unendlich ist, so wird das Gegentheil der-

Es muß aber eine dreifache Art dieser Rückkehr unterschieden werden. Die erste besteht in der Verwandlung der sämmtlichen sinnenfälligen Creatur, welche in dem Umfange dieser Welt enthalten ist. Jeder Körper in dem Zusammenhange der körperlichen Natur, mag er bloß Bewegung, oder zugleich Vegetation, oder auch die Kraft der unvernünftigen Seele und das Sinnenleben besitzen, wird in seine verborgenen Ursachen zurückkehren. Die zweite besteht darin, daß die gesammte Menschheit, die in Christus errettet worden ist, in ihren ehemaligen Zustand, und, wie in ein Paradies, in die Würde des göttlichen Ebenbildes wieder erhoben werden wird, und zwar durch das Verdienst des Einen, dessen Blut für das Wohl unsers ganzen Geschlechtes vergossen worden. Keiner unter den Menschen wird für immer der natürlichen Güter beraubt bleiben, deren Genuß ein ursprüngliches Eigenthum der Menschheit ist, mag er nun hiernieden gut oder schlecht gelebt haben. Die dritte bezieht sich auf Diejenigen, welche nicht bloß zur Erhabenheit ihrer ursprünglichen Natur aufsteigen, sondern vermöge eines Uebermaßes der göttlichen Gnade, die durch Christus und in Christus seinen Erwählten zu Theil werden wird, über alle Gesetze und Schranken der Natur hinaus auf eine überwesentliche Weise in Gott selbst übergehen und in ihm und mit ihm Eins seyn werden [1]).

selben nothwendig nicht ewig und nicht unendlich seyn. Der göttlichen Güte ist aber die Bosheit schlechthin entgegengesetzt. Die Bosheit wird also einst verschwinden und in keiner Natur zurückbleiben, weil in Allem die göttliche Güte wirken und erscheinen wird.

1) l. c. V. p. 311.

Die Rückkehr dieser Auserkorenen durchläuft die sieben Stufen der Wiedervereinigung mit Gott. Die erste ist die Verwandlung des irdischen Körpers in lebendige Bewegung, die zweite die der lebendigen Bewegung in Empfindung, die dritte die der Empfindung in vernünftige Ueberlegung, die vierte die der vernünftigen Ueberlegung in die rein intelligente Seele. Nachdem diese fünf Theile unserer Natur Eins geworden sind, indem immer die niedrigeren von den höheren, nicht vernichtet, sondern in Einheit aufgenommen werden, so folgen die anderen drei Grade der aufsteigenden Bewegung. Von diesen ist der erste der Eingang der intelligenten Seele in die Wissenschaft alles dessen, was nach Gott ist, der zweite der Uebergang der Wissenschaft in die Weisheit, also in die innerste Betrachtung der Wahrheit, soweit sie dem Geschöpfe verstattet ist, der dritte und höchste der übernatürliche Untergang der geläutertsten Seelen in Gott selbst, in das Dunkel des unbegreiflichen und unzugänglichen Lichtes, in welchem die Ursachen von Allem verborgen sind. Dann wird die Nacht wie der Tag erhellt werden, d. h. die geheimsten Mysterien werden alsdann den seligen und erleuchteten Intelligenzen auf eine unaussprechliche Art geoffenbart [1]).

1) Tunc, fügt Erigena l. c. in seiner mystischen Erleuchtung hinzu, perficietur octonarii numeri veluti supernaturalis cubi perfectissima soliditas, in cujus typo sextus titulatur psalmus, psalmus David per octava. Resurrectio quoque Domini non aliam ob causam octava die facta est, nisi ut beata illa vita, quae post septenariam hujus vitae per septem dies revolutionem est futura post mundi consummationem, mystice significaretur, quando humana natura, ut praediximus, in

9. So sehr auch Erigena bemüht war, den wahren Sinn der Bibel vermittelst allegorischer Deutung zu ergreifen und hierbei von den Kirchenvätern sich nicht zu entfernen, sondern immer durch ihre Autorität seine Behauptungen zu unterstützen, so konnte es doch nicht fehlen, daß ihn seine Vorliebe für die Schriftsteller der griechischen Kirche nebst seinen rationalistischen Ansichten über so manche Puncte der Dogmatik, namentlich über das Verhältniß der Vorherbestimmung Gottes zur menschlichen Willensfreiheit, über die Beschaffenheit und Dauer der Strafen der Sünde und über die Bedeutung des Abendmahles [1]) in den Ruf der Ketzerei bringen mußte. Dies in Verbindung mit dem Umstande, daß er seine Uebersetzung des Dionysios bekannt gemacht, ohne sie zuvor der Prüfung der römischen Curie zu unterwerfen,

suum principium per octonariam ascensionem reditura sit; quinariam quidem, intra naturae terminos, ternariam vero supernaturaliter et superessentialiter intra ipsum deum; quando quinarius creaturae numerus ternario creatoris adunabitur, ita ut in nullo appareat nisi solus deus, quemadmodum in aëre purissimo nihil aliud nisi sola lux.

1) Erigena hatte auf Verlangen seines königlichen Gönners und Beschützers um das Jahr 860 eine nicht auf uns gekommene, wie auch ihrem Inhalte nach uns nicht näher bekannte Darstellung der Lehre vom Abendmahle zur Bestreitung der Meinungen des Paschasius Radbertus verfaßt, welcher um diese Zeit durch die Behauptung, die späterhin zum katholischen Dogma geworden, Aufsehn erregte: im Abendmahle sey, nach erfolgter Consecration, ungeachtet noch die Erscheinung des Brodes und Weines für die Sinne zur Uebung des Glaubens bleibe, dennoch schlechterdings nichts Andres vorhanden, als das leibhafte Fleisch und Blut Christi.

bewog den Pabst Nicolaus den Ersten, von Karl dem Kahlen zu verlangeu, daß er seinen Schützling nach Rom zur Verantwortung senden, oder ihn doch wenigstens von dem Lehrstuhle zu Paris entfernen möge. Der König hielt sich für genöthigt, in diesem letzteren Puncte zu gehorchen [1]). Noch im dreizehnten Jahrhunderte ward die Schrift über die Eintheilung der Natur vom Pabste Honorius dem dritten als häretisch verdammt und ward öffentlich zu Rom verbrannt. So sorgfältig und so mächtig waltete die römische Hierarchie in jenem Zeitalter, um jede Aeußerung freier Forschungen und jede nicht von ihr selbst sanctionirte Glaubensmeinung im Gebiete des Uebersinnlichen zu unterdrücken. Uebrigens ist unser Johannes Erigena der Einzige, den man als christlichen Philosophen seines Jahrhunderts betrachten kann, und auch im folgenden fand er keinen Nachfolger. Erst in der zweiten Hälfte des eilften Jahrhunderts zeigt sich wieder eine Annäherung zu philosophischen Bestrebungen bei einigen Theologen des Abendlandes.

10. Unter ihnen verdient vornehmlich der ehrwürdige Anselmus von Canterbury [2]) unsere Aufmerksamkeit wegen seines Versuches, jene wichtigsten aller menschlichen Ueberzeugungen, welche das Daseyn Gottes, die

1) Ueber die späteren Schicksale des Erigena, nachdem er seine Lehrstelle an der Hofschule zu Paris verloren, ist nichts Zuverlässiges bekannt, und es ist zweifelhaft, ob er vor oder nach dem Tode Karls des Kahlen (877) das westfränkische Reich verlassen, oder ob er in demselben sein Leben beschlossen.

2) Er ward geboren zu Aosta in Piemont 1034, ward Mönch in dem Kloster Bec in der Normandie 1060, Abt daselbst 1078, Erzbischof zu Canterbury 1093, starb 1109.

göttlichen Eigenschaften und das Verhältniß des Schöpfers zur Welt und zur Menschheit betreffen und welche ihm in der Sphäre des orthodoxen Glaubens schon auf den festesten Fundamenten zu ruhen schienen, auch in der Sphäre des rein vernünftigen Nachdenkens durch Demonstration zu begründen. Er ward hierbei von der Ansicht geleitet: der Inbegriff aller wahren höheren Erkenntnisse sey zwar in der katholischen Lehre, durch die Offenbarungen der Bibel und durch die authentischen Erklärungen derselben von Seiten der lateinischen Kirchenväter, hauptsächlich des Augustinus, gegeben und müsse zunächst im Glauben aufgefaßt und festgehalten werden. Nachdem aber die gläubige Annahme dieser Wahrheiten bereits erfolgt sey, könne auch das Trachten als pflichtmäßig angesehen werden, so weit als die Schranken unserer Intelligenz dies verstatten, zu begreifen und zu verstehen, was wir glauben [1]).

1) Vergl. Anselmi Cur deus homo, I, 2, (Anselmi Opp. ed. Gabriel Gerberon, edit. II. Par. 1721, fol.) pag. 75. De fide trinitatis cap. 2, p. 42—43. Monolog. praef. p. 3. Die Vernunft darf nach seiner Meinung nur gebraucht werden, um die Puncte des römisch katholischen Kirchenglaubens zu erläutern und zu vertheidigen, nie aber, um sie zu bezweifeln und zu bestreiten. Wo sie etwas nicht verstehen kann, was jenem Glauben angehört, muß sie sich demüthig unterwerfen. Vergl. de fide trinit. l. c.: nullus quippe christianus debet disputare, quomodo, quod catholica ecclesia corde credit et ore confitetur, non sit, sed semper eandem fidem indubitanter tenendo, amando et secundum illam vivendo humiliter, quantum potest, quaerere rationem, quomodo sit. Si potest intelligere, deo gratias agat, si non potest, non immittat cornua ad ventilandum, sed submittat caput ad venerandum. Epistol. II, epist.

Sein Monologium, die Abhandlung, in welcher er zuerst diese Vernunftbetrachtungen schriftlich ausgeführt [1]), ist eine nicht bloß wegen ihrer Absicht, sondern auch wegen des in ihr hervortretenden Scharfsinnes schätzbare und so mangelhaft auch die dialektische Behandlung der Begriffe [2]) in ihr ist, dennoch in Erwägung des dunklen

41. p. 357: nam christianus per fidem debet ad intellectum proficere, non per intellectum ad fidem accedere, aut, si intelligere non valet, a fide recedere. Sed cum ad intellectum valet pertingere, delectatur, cum vero nequit, quod capere non potest, veneratur.

1) De divinitatis essentia monologium. Ueber die Veranlassung zur Abfassung dieser Abhandlung erklärt er sich in der Vorrede mit folgenden berücksichtigungswerthen Worten: quidam fratres saepe me studioseque precati sunt, ut quaedam, quae illis de meditanda divinitatis essentia et quibusdam aliis huic meditationi cohaerenrentibus usitato sermone colloquendo protuleram, sub quodam eis meditationis exemplo describerem. Cujus scilicet scribendae meditationis magis secundum suam voluntatem, quam secundum rei facilitatem aut meam possibilitatem hanc mihi formam praestituerunt, quatenus auctoritate scripturae penitus nihil in ea persuaderetur, sed quicquid per singulas investigationes finis assereret, id ita esse plano stylo et vulgaribus argumentis simplicique disputatione et rationis necessitas breviter cogeret et veritatis claritas patenter ostenderet. Voluerunt etiam, ut nec simplicibus pene que fatuis objectionibus mihi occurentibus obviare contemnerem. Quod quidem diu tentare recusavi — tandem tamen victus, quod precabantur, incoepi.

2) Der traurige Zustand der damaligen Logik, die schon in wunderliche Spitzfindigkeiten und Weitläuftigkeiten bei der Untersuchung der Vorstellungsformen sich zu verlieren anfing, ohne zum rechten Verständniß der Bedeutung und Eigenthümlichkeit derselben zu gelangen, erhellt auch aus

Zeitalters, in welchem sie entstand, als Probe eines Aufschwunges zum Selbstdenken und zur speculativen Forschung achtungswerthe Combination philosophischer und theologischer Lehrsätze, die er größtentheils seinen Führern unter den Kirchenvätern verdankt und in denen das philosophische Element neuplatonisch ist. Er bezeichnet im Sinne seiner Vorgänger und Gewährsmänner die Schranken seiner Untersuchung durch die Anerkennung, Gottes Wesen an sich sey unerforschlich und unaussprechlich. Kein Wort könne zur eigentlichen Bezeichnung desselben dienen; was wir von ihm zu sagen vermögen, drücke nur ein Bild, eine Aehnlichkeit, ein Gleichniß aus, wodurch wir ihn so vorstellen, wie wir ihn in seiner Schöpfung, vornehmlich in der nach seinem Ebenbilde geschaffenen vernünftigen Natur des Menschen, gleichsam im Wiederschein erkennen [1]). Um nun aber dennoch Gott, so weit es für uns möglich ist, auf dem Wege der rein vernünftigen Meditation zu finden und seines Daseyns gewiß zu werden, sey die Vereinigung folgender von zwei verschiedenen Gesichtspuncten ausgehender Erwägungen erfoderlich.

Erstlich, es gibt unzählig viele gute Dinge, die wir

dem in Form eines Gespräches zwischen Lehrer und Schüler von Anselmus geschriebenen dialektischen Aufsatze de grammatico, worin die beiden Aristotelischen Kategorieen der Substanz und der Qualität durch Erörterung der Fragepuncte weitschweifig entwickelt werden: ob der Begriff des Grammatikers zur Kategorie der Substanz oder ob er zur Kategorie der Qualität gehöre, ob er eine erste oder zweite Substanz bezeichne, ob es einen Grammatiker gebe, der nicht Mensch sey, u. d. g. m.

1) Monolog. cap. 64—66. p. 24.

theils durch die Sinne wahrnehmen, theils vermöge der Urtheilskraft des Verstandes auffassen. Diese führen uns bei ihrer Mannigfaltigkeit und Verschiedenheit nothwendig zu dem Begriff eines Guten überhaupt und schlechthin Guten an sich, durch welches sie gut sind. Denn nicht, was an ihnen das Verschiedene, sondern was an ihnen das Gleiche ist, ist an ihnen das Gute [1]). An dem allgemeinen Guten nehmen sie mehr oder weniger Theil [2]) und dieses, da es ihnen sämmtlich die Güte verleiht, übertrifft sie natürlich alle an Werth und Würde, ist das einzig selbstständige, durch sich selbst Gute und das höchste Gute. Eben so muß auch etwas das Größeste von Allem seyn. Denn alles verschiedene Große behauptet den Charakter der Größe durch ein Einziges, was das Große an sich selbst ist. Es versteht sich, daß hier nicht das räumlich Große gemeint wird, sondern dasjenige, was um so besser und würdiger ist, je größer es ist. Das an und durch sich selbst Große und deshalb Größte von Allem muß das nämliche seyn, was wir als das an und durch sich selbst Gute und als das Beste von Allem gefunden haben. Mithin zeigt sich als erwiesen, daß es ein Einziges gibt, was das Größte und Beste, folglich das Höchste ist [3]).

1) l. c. cap. 1. p. 4.

2) Vergl. außer l. c. cap. 1., auch cap. 16., wo der Platonische Ausdruck participatio zur Bezeichnung dieses Platonischen Begriffes gebraucht ist, der cap. 1. nur durch die Worte angedeutet wird: bonum per se ipsum, *per quod* cuncta bona sunt.

3) l. c. cap. 1 und 2: et quoniam non potest esse summe magnum, nisi id, quod est summe bonum: ne-

Zweitens Alles, was existirt, kann seine Existenz nur durch ein Einziges besitzen. Denn es besteht durch Etwas, weil schlechterdings nicht gedacht werden kann, daß es durch Nichts sey. Dies etwas, wodurch es besteht, ist entweder ein Einiges, oder ein Mehrfaches. Gesetzt, es wäre ein Mehrfaches, so würde ein dreifacher Fall Statt finden können. Entweder bezöge sich das Mehrfache auf Eines, wodurch es wäre, oder jedes Einzelne in diesem Mehrfachen bestände durch sich, oder es existirte gegenseitig durch einander. Ist nun das Mehrfache durch Eines, so ist Alles durch ein Einziges. Ist in dem Mehrfachen jedes Einzelne durch sich, so gibt es in der Natur eine Kraft an sich, durch sich selbst zu existiren, von welcher das Einzelne es hat, daß es durch sich seyn kann. Also ist auch in diesem Falle das Mehrfache durch das Eine, von dem es das Vermögen erhält, durch sich zu seyn. Durchaus verwerflich ist endlich die Annahme, daß Mehreres gegenseitig durch einander sey. Denn der Gedanke ist vernunftwidrig, daß ein Gegenstand durch denjenigen existire, dem er die Existenz verleiht. Demnach bleibt nur die Annahme übrig: Alles ist durch das Eine, was durch sich selbst ist. Dieses Eine ist nothwendig auch eben Dasjenige, was allem mannigfaltigen Guten und Großen die Charaktere der Güte und Größe mittheilt, folglich das Größte und Beste [1]).

Anselmus beweiset nun ferner, diese eine höchste, schöpfrische Substanz habe die Welt in dem Sinn aus

cesse est, aliquid esse maximum et optimum, i. e. summum omnium, quae sunt.

1) Monolog. cap. 3. p. 5.

Nichts geschaffen, daß sie weder selbst die Materie sey, noch unabhängig von ihr eine Materie vorhanden gewesen, aus welcher die Welt geworden [1]). Die Weltschöpfung ist aber ein Act der höchsten Vernunft. Mit Vernunft kann nicht von Jemanden Etwas hervorgebracht werden, wenn nicht im Denken des Hervorbringenden ein Muster, ein Urbild, eine Regel des zu Machenden dem Werke selbst vorhergeht. Bevor also das Universum entstand, war es in der Vernunft der höchsten Natur ausgesprochen, was, wie beschaffen und auf welche Weise das All der Dinge werden sollte [2]). Hieraus ergibt sich, alles Gewordene war, bevor es wurde, insofern nicht, als es nicht war, was es jetzt ist, und als keine Materie existirte, aus welcher es hervorging. Jedoch war es keinesweges nichts hinsichtlich auf die Vernunft des Schaffenden, durch welche und gemäß welcher es entstand. Jenes Urbild oder jene Form der Dinge ist eine innere Rede in der göttlichen Vernunft, und ist als solche die höchste

1) l. c. cap. 6, 7, 8. p. 6 u. 7.

2) l. c. cap. 9.: nullo namque pacto fieri potest aliquid rationabiliter ab aliquo, nisi in facientis ratione praecedat aliquod rei faciendae quasi exemplum, sive, ut aptius dicitur, forma, vel similitudo aut regula. Patet itaque, quoniam, priusquam fierent universa, erat in ratione summae naturae, quid, aut qualia, aut quomodo futura essent: quare cum ea, quae facta sunt, clarum sit nihil fuisse, antequam fierent, quantum ad hoc, quia non erant, quod nunc sunt, nec erat, ex quo fierent. Non tamen nihil erant, quantum ad rationem facientis, per quam et secundum quam fierent.

Wesenheit, durch welche Alles geworden ist und Alles in seiner lebendigen Thätigkeit besteht [1]).

Nachdem Anselmus dergestalt den Begriff des Logos gewonnen, so knüpft er hieran seine orthodoxe Darstellung der kirchlichen Trinitätslehre. Wir folgen ihm hierin weiter nicht, sondern heben aus seinem Monologium nur noch seine Ableitung der Eigenschaften hervor, welche unsere Vernunft nach seiner Meinung durch bloßes Nachdenken an dem höchsten Wesen anzuerkennen vermag.

Er bemerkt hier zuvörderst, daß bloße Verhältnißmerkmale, wie z. B. der Begriff des Höchsten von Allem, nicht geeignet seyn, das substantielle Seyn der Gottheit zu bezeichnen. Denn wenn es auch keines der Dinge gäbe, mit denen Gott verglichen werden kann, so würde er dessenungeachtet nicht minder vollkommen seyn, um nichts weniger das seyn, was er ist. Daher muß etwas gefunden werden, was einfach und schlechthin das Wesen Gottes ausdrückt. Wenn nun Jemand mit Sorgfalt über die Natur der Gegenstände nachdenkt, so wird er finden: jedes Einzelne, was, abgesehen von den bloßen Verhältnissen, existirt, ist entweder Etwas, was an und für sich besser ist, als seine Negation, oder Etwas, dessen Negation an einem Andern besser ist, als es selbst. So ist z. B. weise an und für sich besser, als nicht-weise, wahr besser als nicht-wahr, gerecht besser als nicht-gerecht. Dagegen ist z. B. nicht-Gold an dem Menschen besser als Gold, während es allerdings auch Gegenstände gibt, an denen nicht-Gold etwas Geringeres ist, als Gold, z. B. das Blei. Der

1) l. c. cap. 10—14.

Mensch ist um so vieles besser, denn Gold, als er von der Stufe seines Werthes herabsinken würde, wenn er Gold wäre, und das Blei ist um so viel geringer, denn Gold, als es an Werth gewinnen würde, wenn es Gold wäre. Hieraus läßt sich die Anwendung machen auf die höchste Substanz: sie ist Etwas, im Bezug auf welches keine Negation desselben ein Besseres seyn kann, als sie selbst ist, und sie muß alles dasjenige seyn, was besser ist, als die Negation desselben. Sie ist also z. B. nichts Sinnenfälliges, weil es etwas nicht-Sinnenfälliges gibt, was besser ist, als das Sinnenfällige. Der vernünftige Geist, dessen Seyn, Beschaffenheit und Größe durch keinen körperlichen Sinn wahrgenommen wird, ist um so weit über das Sinnenfällige erhaben, als er unter der Höhe seines Wesens stehen würde, wenn er sinnenfällig wäre. Der höchsten Wesenheit kommt alles dasjenige zu, dessen Negation etwas Geringeres ist, als die Position desselben. Demzufolge ist sie lebendig, weise, allmächtig, wahr, gerecht, glückselig, ewig, und so lassen sich hiernach ihre Eigenschaften sämmtlich bestimmen [1]). Man darf aber eigentlich nicht sagen, sie habe diese Eigenschaften. Denn hieran könnte sich die falsche Vorstellung knüpfen, es gebe eine Weisheit, eine Allmacht, ein Leben an sich, woran die Gottheit Theil nehme. Vielmehr ist sie selbst die höchste Wesenheit, das höchste Leben, die höchste Vernunft, das höchste Heil, die höchste Gerechtigkeit, Weisheit, Wahrheit, Güte, Größe, Schönheit, Unsterblichkeit, Unzerstörbarkeit, Unveränderlichkeit, Glückseligkeit, Ewigkeit, Macht und Einheit [2]).

1) l. c. cap. 15. p. 9.
2) l. c. cap. 16. p. 10.

11. Mehr durch Originalität ausgezeichnet, als die metaphysische Begründung der Lehre von Gott in dem Monologium, wo Anselmus durch eine Verknüpfung verschiedener Folgerungen und mit Hülfe dessen, was er von der Platonischen Ideenlehre in sich aufgenommen, Gottes Seyn und das an dem göttlichen Wesen Erkennbare demonstrirt, ist sein Versuch in einer später geschriebenen und Proslogion von ihm betitelten kleinen Abhandlung, vermittelst eines einzigen, ganz einfachen und schlechthin durch sich selbst gewissen Beweises die Ueberzeugung von Gottes Existenz für die Vernunft unerschütterlich fest zu stellen [1]).

1) Proslogion seu alloquium de dei existentia. Ueber die Art, wie er zur Auffindung dieses Beweises gekommen, macht er uns folgende interessante Mittheilung in dem Vorworte dieser Schrift: postquam opusculum quoddam, velut exemplum meditandi de ratione fidei, cogentibus me precibus quorundam fratrum, in persona alicujus tacite secum ratiocinando, quae nesciat, investigantis edidi: considerans, illud esse multorum concatenatione contextum argumentorum, coepi mecum quaerere, si forte posset inveniri *unum argumentum*, quod nullo alio ad se probandum, quam se solo indigeat etc. Ad quod cum saepe studioseque cogitationem converterem atque aliquando mihi videretur jam capi posse, quod quaerebam, aliquando mentis aciem omnino fugeret, tandem desperans volui cessare, velut ab inquisitione rei, quam inveniri esset impossibile. Sed cum illam cogitationem, ne mentem meam frustra occupando ab aliis, in quibus proficere possem, impediret, penitus a me vellem excludere, tunc magis ac magis nolenti et defendenti se coepit cum importunitate quadam ingerere. Quadam igitur die, cum vehementer ejus importunitati resistendo fatigarer, in ipso cogitationum conflictu sic se

Dieser Beweis sucht aus der zunächst ihm einzuräumenden bloßen Denkbarkeit eines vollkommensten Wesens die schlechthin Statt findende Nothwendigkeit, es zu denken, mithin die apodiktische Gewißheit seiner Existenz für alle denkende Individuen, als denkende, zu entwickeln. Wir glauben, hebt er an, daß Gott das Größte von Allem ist, was gedacht werden kann. Zwar heißt es in der heiligen Schrift [1]: die Thoren sprechen in ihrem Herzen, es ist kein Gott. Aber selbst ein solcher Thor, wenn er die Worte hört „das Größte von Allem, was gedacht werden kann," versteht, was er hört, und was er versteht, das ist in seinem Verstande. Er muß also einräumen, in seinem Verstande sey Etwas, was das größte Denkbare von Allem ist. Nun kann aber das, was dieses ist, nicht bloß im Verstande seyn. Wäre es bloß im Verstande, so könnte es außerdem noch als in der Wirklichkeit vorhanden gedacht werden, und in der Wirklichkeit vorhanden wäre es ein noch größeres. Wenn daher das, was das größte Denkbare ist, bloß im Verstande sich befinden sollte, so wäre es Etwas, im Bezug auf welches ein noch Größeres gedacht werden könnte, und dies widerspricht seinem Begriff, ist durchaus nicht möglich. Folglich existirt ohne allen Zweifel Etwas, was das größte Denkbare ist, ebensowohl in der Wirklichkeit, als im Verstande [2].

obtulit, quod desperaveram, ut studiose cogitationem amplecterer, quam solicitus repellebam.

1) Psalm 14, V. 1.

2) Proslog. cap. 2. p. 30.: convincitur ergo etiam insipiens, esse vel in intellectu aliquid, quo nihil majus cogitari potest, quia hoc, cum audit, intelligit, et quicquid intelligitur, in intellectu est. Et certe id,

Dies ist so wahr, daß nicht einmal gedacht werden kann, es existire nicht. Denn man kann sich vorstellen, es existire ein Gegenstand, von dem sich gar nicht vorstellen läßt, daß er nicht existire. Dieser ist ein größerer, als derjenige, von welchem sich denken läßt, daß er nicht existire. Wenn also dasjenige, was das größte Denkbare ist, als nicht existirend sich denken ließe, so würde der größte aller denkbaren Gegenstände zugleich auch nicht der größte aller denkbaren seyn. Demnach existirt in Wahrheit Etwas, was das denkbar Größeste von Allem ist, dergestalt, daß nicht einmal gedacht werden kann, es existire nicht. Und das, ruft Anselmus in frommer Freude über den glücklichen Fund seiner Demonstration aus [1]), bist Du, Herr unser Gott!

Nun bleibt nur noch die Frage übrig, auf welche Weise spricht denn der Thor etwas in seinem Herzen, was er nicht zu denken vermag, oder wie kann er nicht denken, was er doch in seinem Herzen spricht? da die Ausdrücke „denken" und „in seinem Herzen sprechen" das nämliche bedeuten. Hierauf ist zu antworten. Eine Sache wird auf zweierlei Weise gedacht. Erstlich, insofern man bloß die Worte denkt, welche sie bezeichnen. Zweitens, insofern man das Bezeichnete selbst mit dem

quo majus cogitari nequit, non potest esse in intellectu solo. Si enim vel in solo intellectu est, potest cogitari esse et in re, quod majus est. Si ergo id, quo majus cogitari non potest, est in solo intellectu, id ipsum, quo majus cogitari non potest, est, quo majus cogitari potest; sed certe hoc esse non potest. Existit ergo procul dubio aliquid, quo majus cogitari non valet, et in intellectu et in re.

1) l. c. cap. 3.

Verstand auffaßt. Auf die erste Weise kann vorgestellt werden, daß Gott nicht existire; auf die zweite aber keinesweges. Niemand, der versteht, was Gott ist, kann den Inhalt des Satzes denken: Gott ist nicht. Jedoch kann man diese Worte in seinem Herzen sprechen, entweder ohne alle Bedeutung, oder so, daß man bloß den äußeren Wortsinn festhält [1]).

Dieser durchaus von Anselmus selbsterfundene und der Denkkraft seines Erfinders allerdings Ehre machende Beweis für das Daseyn Gottes, welcher in neuerer Zeit von mehreren der angesehensten Philosophen vor Kant wieder aufgenommen und mit gewissen Modificationen geltend gemacht, und unter dem Namen des ontologischen allgemein bekannt geworden ist, fand schon unter den Zeitgenossen seines Urhebers einen Widerleger, der in einem kleinen, in der Sammlung der Anselmischen Werke gleich nach dem Proslogion befindlichen Aufsatze, mit nicht geringem Scharfsinne, durch wirklich treffende Einwendungen und in einer klaren Sprache die gegenwärtig an dem Tage liegenden Mängel desselben aufgedeckt hat [2]).

1) l. c. cap. 4. p. 31.

2) Liber pro insipiente adversus Anselmi in proslogio ratiocinationem. In einigen Handschriften und ihnen zufolge in der Ausgabe des Gerberon wird einem gewissen, sonst nirgends erwähnten Gaunilo, Mönch in dem Kloster Marmoutier, diese Kritik beigelegt. Der Urheber derselben ist aber, wie es scheint, dem Anselmus selbst nicht bekannt gewesen. Sie war ihm anonym, einer Abschrift seines Proslogions angehängt, zugesandt worden, worauf er eine Vertheidigung (die in der Hauptsache nur seine alten Behauptungen wiederholt) dagegen geschrieben: liber apolo-

Ein wegen seiner Gesundheit und Richtigkeit bemerkenswerther, in die Theorie des Erkenntnißvermögens einschlagender Gedanke unseres Anselmus, mit dessen Erwähnung wir von ihm scheiden wollen, ist derjenige, der unter den Alten am bestimmtesten in der Epikureischen Schule ausgesprochen zu seyn scheint und der von ihm nur gelegentlich angeführt wird [1]: daß eigentlich nicht die Sinne uns betrügen, wenn wir uns in Hinsicht sinnenfälliger Erscheinungen irren und andere Dinge wahrzunehmen glauben, als in der That sich darstellen. Theils unserem Urtheile, sagt Anselmus, ist immer die Schuld eines solchen Irrthums beizumessen, weil es nicht scharf genug unterscheidet, was in dem bestimmten Falle die Sinne leisten können oder müssen, und theils auch unserer Einbildungskraft, welche auf Veranlassung der Sinneswahrnehmung ein täuschendes Bild uns vorzeichnet.

12. Ein namhafter Zeitgenosse des Anselmus, dessen Schriften aber verloren gegangen sind, Roscelinus oder Ruzelinus, ein Canonicus zu Compiegne, scheint zuerst den durch den ganzen übrigen Theil des Mittelalters sich hindurchziehenden Streit über die Bedeutung der allgemeinen Vorstellungen herbeigeführt zu haben. So weit aus Aeußerungen in der gegen ihn gerichteten Anselmischen Schrift „über den Glauben an die Dreiei-

geticus, respondens pro insipiente. Auch von dem Verfasser der Biographie des Anselmus, seinem langjährigen Freund und Gefährten, dem Mönch und Geschichtschreiber Eadmer, wird der Name jenes ehrenwerthen Denkers nicht angeführt.

1) Im dialogus de veritate, cap. 6. p. 111.

nigkeit" [1]) auf seine dialektische Lehre geschlossen werden kann, (welche wegen ihres Widerstreites mit den Begriffen aus der neuplatonischen Schule, durch welche man das kirchliche Dogma der Trinität speculativ zu begründen pflegte, den orthodoxen Theologen ein großes Aergerniß gab) behauptete er: die Begriffe des Allgemeinen bezeichnen nichts real Existirendes, sondern sie seyn nur Worte. Die Eigenschaften seyn, getrennt von den Dingen, denen sie zukommen, mithin als abstracte Vorstellungen, nichts Wirkliches und Erkennbares. So könne man z. B. die Farbe nur an dem Körper, die Weisheit des Menschen nur an der Seele denken und verstehen [2]). Anselmus wirft dem Roscelinus und seiner Partei vor, ihre Vernunft sey in das Sinnenfällige versenkt und von den Bildern des Körperlichen eingehüllt. Diese häretischen Dialektiker, sagt er, vermögen sich nicht loszureißen von dem Stoffe der Sinnlichkeit und Dasjenige unterscheidend aufzufassen, was die reine Vernunft allein zu betrachten hat. Sie können nicht einmal begreifen, wie mehrere Menschen in dem Artbegriffe nur ein einziger Mensch sind, um so weniger also zu dem Gedanken sich aufschwingen, wie in der göttlichen Natur mehrere Personen, von de-

1) Liber de fide trinitatis et de incarnatione verbi, contra blasphemias Ruzelini, sive Roscelini.

2) l. c. cap. 2. p. 42.: cumque omnes, ut cautissime ad sacrae paginae quaestiones accedant, sint commonendi: illi utique nostri temporis dialectici (immo dialectice haeretici, qui non nisi flatum vocis putant esse universales substantias et qui colorem non aliud queunt intelligere, quam corpus, nec sapientiam hominis aliud quam animam) prorsus a spiritualium quaestionum disputatione sunt exsufflandi.

nen jede ein vollkommner Gott ist, einen einzigen Gott ausmachen. Sie können nicht verstehen, daß der Mensch noch etwas Anderes ist, als ein Individuum oder eine menschliche Person, daher unmöglich anerkennen, daß von dem göttlichen Worte der Mensch angenommen worden, als eine andere Natur, nicht als eine andere Person [1]).

Die Partei, welche dem Roscelinus anhing und welche in der Folge gleiche oder ähnliche Meinungen über die allgemeinen Vorstellungen vorbrachte, die man Universalia oder universale Substanzen nannte, ward mit dem Namen der Nominalisten [2]), ihre Gegner, die nach dem Vorgange der Platoniker an der objectiven Realität der Universalien festhielten, wurden mit dem der Realisten [3]) bezeichnet. Beide entgegengesetzte Ansichten wurden nachmals auf mehrere Weisen modificirt und dies gab zu mannigfaltigen Spaltungen und dialektischen Kämpfen unter den Vertheidigern der verschiedenen Modificationen Anlaß.

Auch ist noch aus dem Ende des eilften und dem Anfange des folgenden Jahrhunderts Hildebertus, Erzbischof von Tours [4]), wegen einer für seine Zeit verdienstvollen Leistung in der praktischen Philosophie zu erwähnen. Während sonst das philosophische Treiben damals nur um Erklärung und Begründung der kirchlich dogmatischen Bestimmungen sich herumdrehte, schrieb er

1) Anselm. l. c.

2) Nominales.

3) Reales.

4) geboren 1055 zu Lavardin, im Kirchensprengel von Mans, seit 1125 Erzbischof von Tours, starb um das Jahr 1134.

unter dem Titel einer Moralphilosophie [1]) eine populäre Darstellung der Pflichtenlehre, worin er hauptsächlich dem Cicero folgte und durch Stellen aus ihm und dem Seneca, auch aus Horatius, Juvenalis und anderen lateinischen Schriftstellern seine Definitionen und Lehren erläuterte und bestätigte.

13. Die scholastische Dialektik bildete sich nach ihrer einen Hauptseite als Kunst des Disputirens besonders im zwölften Jahrhundert aus, da die Lehrvorträge außerhalb der Kloster- und Kathedralschulen auch in den Fächern der Theologie und Philosophie aufkamen und vorzüglich zu Paris einen so ausgebreiteten Wirkungskreis und ein so hohes Ansehen erhielten. Die nunmehr sich festsetzende Sitte, in öffentlichen Disputationen wissenschaftliche Streitpuncte zu behandeln, entsprach ganz dem Wetteifer der Lehrer, welche ihre Selbstständigkeit in Erklärung der Kirchenväter und in Beschützung des ächten Glaubens mit den Waffen der Philosophie, welche die vermeinte Gültigkeit ihrer Lehrbegriffe und ihre Geschicklichkeit in Durchführung derselben so sehr, als möglich, zur öffentlichen Anerkennung zu bringen trachteten. Auch war sie überhaupt dem Stoffe, wie der Form und Methode der Wissenschaften in ihrem damaligen Zustande durchaus angemessen, wenn gleich nichts weniger als wahrhaft förderlich.

Am berühmtesten wurde unter den Dialektikern und

1) Moralis philosophia, sive de honesto et utili. Den Hauptinhalt dieser Schrift behandelte er auch in poetischer Sprache, im elegischen Versmaaß, unter dem Titel: libellus de quatuor virtutibus vitae honestae.

philosophischen Theologen des zwölften Jahrhunderts Petrus Abälardus [1]), er, dem sein Verhältniß zu seiner reizenden und geistreichen Schülerin Heloisa [2]) auch in der Reihe der Helden der Romanenwelt einen Platz und einen nicht bloß unter den Gelehrten verbreiteten Ruf verschafft hat. Als Lehrer, anfangs bloß der Philosophie, später auch der Theologie, wirkte er mit dem größten Erfolge zu Paris, und trug, indem sein gefeierter Name Studirende aus ganz Frankreich und den Niederlanden, aus Deutschland und England dorthin zog, sehr viel zum Flor der hier aufblühenden Universität bei. Lebhaftigkeit des Geistes, Witz und Beredsamkeit, verbunden mit Scharfsinn und Forschungsgabe ließen ihn die glänzendste Rolle auf dem gelehrten Schauplatze seiner Zeit spielen. Ein bleibendes Verdienst um die Wissenschaft sich zu erwerben, verhinderte ihn die falsche Richtung seiner Bestrebungen, in welcher der allgemeine Charakter der Scholastik sich ausspricht. In seiner Hauptschrift, welche den Titel führt „christliche Theologie“ [3]) bemühte er sich, wie Anselmus von Canterbury, geleitet von neuplatonischen Vorstellungen, die er hauptsächlich aus dem Augustinus geschöpft, die Glaubenslehren und zwar vornehmlich, was er für ihren Mittelpunct hielt, das Dogma von der Trinität durch Speculation zu beleuchten und in die Region einleuchtender Vernunftwahr-

1) geboren 1079 aus einem adligen Geschlecht in Bretagne, starb als Mönch 1142.

2) welches seinem ohnehin schon durch Verfolgungen wegen der ihm schuldgegebenen Irrgläubigkeit beunruhigten Leben herbe Widerwärtigkeiten gebracht.

3) Theologiae Christianae Libri V.

heiten zu versetzen. Seine Belesenheit war für seine Zeit groß, erstreckte sich jedoch, so weit dies aus seinen bis jetzt im Drucke vorhandenen Schriften hervorgeht, mit Ausnahme der christlichen Schriftsteller nur auf Cicero, Virgil und einige Andere der alten Lateiner, und unter den Griechen, die er in Uebersetzungen las, auf einige Dialogen von Platon und auf die logischen Arbeiten des Aristoteles und des Porphyrios. Den alten Philosophen, vorzüglich dem Platon und den Platonikern legte er einen hohen Werth bei, theils in Hinsicht auf ihre reine Sittenlehre, theils weil er der Meinung war, daß sich bei ihnen eine wahre Erkenntniß des Wesens der Gottheit und der Dreieinigkeit finde. Nächst der Religionsphilosophie suchte er auch, nach dem Beispiele der von ihm bewunderten Alten, die Lehre von den Pflichten wissenschaftlich zu bearbeiten. Seine Ethik ist als Versuch einer philosophischen Bestimmung der sittlichen Begriffe eine bemerkenswerthe Erscheinung jener Zeit und als solcher in der Geschichte der Scholastik der erste in seiner Art. Die Sünde [1]) erklärt er in ihr für die Einwilligung zu einer bösen That, zu welcher ein fehlerhafter

1) Abaelardi Ethica, in Pezii thesauro noviss. Anecdotor. Tom. III. P. II. pag. 629.: *vitium* itaque est, quo ad peccandum proni efficimur, h. e. inclinamur ad consentiendum ei, quod non convenit, ut illnd scilicet faciamus aut dimittamus. Hunc vero consensum proprie *peccatum* nominamus, h. e. culpam animae, qua damnationem meretur, vel apud deum rea statuitur. — Peccatum igitur nostrum contemtus creatoris est et peccare est creatorem contemnere, h. e. id nequaquam facere propter ipsum, quod credimus propter ipsum a nobis esse faciendum, vel non dimittere propter ipsum, quod credimus esse dimittendum.

Gemüthszustand, der selbst noch keine Sünde, sondern nur eine unvermeidliche Schwäche der menschlichen Natur sey, uns geneigt mache. Jene Einwilligung aber, behauptet er, sey Sünde, weil sie eine Verachtung Gottes sey, der zufolge man nicht um Gottes willen dasjenige thue oder unterlasse, wovon man glaube, daß man es um seinetwillen thun oder unterlassen solle. Der sittliche Werth und Unwerth der menschlichen Willensäußerungen liege nicht in dem Aeußerlichen der erfolgten That, sondern in der Absicht der Handlung. Nicht, was geschieht, sondern mit welcher Gesinnung etwas geschieht, wäge Gott [1].

14. Nach Abälard mag unter den Theologen des zwölften Jahrhunderts noch ein Schüler von ihm, Peter der Lombarde [2], als derjenige genannt werden, der von ihnen allen am meisten Einfluß auf den Vortrag und die Bearbeitung der Dogmatik bei den spätern Scholastikern erlangt hat. Diesen Einfluß erwarb er sich durch sein Lehrbuch der dogmatischen Theologie [3], worin er

1) l. c. pag. 640.: non enim, quae fiunt, sed quo animo fiunt, pensat deus. pag. 648.: solum quippe animum in remuneratione boni vel mali, non effecta operum, deus attendit, nec quid de culpa vel bona voluntate nostra proveniat, pensat, sed ipsum animum in proposito suae intentionis, non in effectu exterioris operis dijudicat.

2) geboren im Gebiete von Novara in der Lombardei, Lehrer der Theologie zu Paris, Bischof von Paris seit 1159, gestorben 1164.

3) Sententiarum Libri IV. Sowohl dem Buche, als dem Verfasser wurde der Ehrenname magister sententiarum beigelegt.

die Bestimmungen der lateinischen Kirche mit Anführung unzähliger Stellen aus den Kirchenvätern an einander gereiht hat, indem er bei jedem Puncte die wichtigsten Einwürfe, Bedenklichkeiten und Schwierigkeiten, die gegen denselben vorgebracht worden, kurz angibt und auflöset. Dies Buch wurde der gewöhnliche Leitfaden, dessen man sich mehrere Jahrhunderte hindurch auf den Universitäten bei den theologischen Vorträgen bediente, und eine unglaubliche Menge von Commentarien ward über dasselbe verfaßt. Sein Ansehen erhielt sich fortdauernd in der römischen Kirche und seit Erfindung der Buchdruckerkunst ward es in zahlreichen Ausgaben während des funfzehnten und sechzehnten Jahrhunderts verbreitet. Auch für den Forscher der Geschichte der Philosophie ist es keine unbelohnende Mühe, die Sentenzen des Lombarden durchzugehen. Man gewinnt aus ihnen in einer möglichst leichten Uebersicht eine anschauliche Vorstellung von der entarteten Religionsphilosophie der damaligen Zeit, von der blindgläubigen und unkritischen Art des Gebrauchs der Kirchenväter, aus welchen der Stoff der Glaubenslehre zusammengetragen wurde, und von den subtilen Streitfragen und nicht selten albernen Spitzfindigkeiten [1]), zu welchen die Bearbeitung dieses Stoffes Veranlassung gab.

1) Als Probe derselben diene z. B. die Behandlung der Frage, ob in Gott Wissen, Vorherwissen, Anordnung oder Vorherbestimmung habe Statt finden können, wenn nichts Zukünftiges würde gewesen seyn, wenn er also gar nichts würde geschaffen haben. (Lib. I. Distinct. XXXV, b.). Im Bezug hierauf heißt es: Ad hoc autem ita a quibusdam opponitur. Si, inquiunt, potuit praescientia dei non esse (si nulla essent futura, si nihil esset facturus

15. Im dreizehnten Jahrhunderte begann eine neue Periode für die scholastische Philosophie, zufolge der Be-

deus), in deo ab aeterno et potuit non esse. Si vero potuit non esse, cum praescientia dei sit ejus scientia et scientia sit ejus essentia, potuit ergo non esse ab aeterno id, quod est ejus divina essentia. Ita et de dispositione et praedestinatione, quae est divina essentia, objiciunt. Addunt quoque et alia, ita loquentes. Si potuit deus non praescire aliqua, cum idem sit deo praescire, quod scire, et scire, quod esse, potuit ergo non esse. Hierauf antwortet Peter (l. c. c.): cum dicitur, „si nulla essent futura, non esset in deo praescientia, vel non esset deus praescius,“ quia varia est ibi causa dicendi, distingui oportet rationem dicti. Cum ergo dicis, „si nulla essent futura, non esset deus praescius,“ si in dicendo hanc causam attendis, scilicet, quia nulla essent subjecta ejus praescientiae, unde ipsa possit dici praescientia vel ipse praescius, quod utrumque dicitur propter futura, verus est intellectus. Sin autem ea ratione id dicis, quod non sit in eo scientia, quae praescit futura, vel quod ipse non sit deus, qui est futurorum praescius, falsa est intelligentia. Bei der Auferstehungslehre kommt die Frage vor (Lib. IV. Distinct. XLIV, a.): ob alle Menschen mit gleichem Alter und gleicher körperlicher Natur aufstehen werden. Als die richtige Vorstellung wird angegeben: omnes in eadem aetate resurgent, in qua Christus mortuus est et resurrexit, cujuscunque aetatis mortui fuerint. — Sed non omnes eandem staturam corporis obtinebunt. Eine andre Frage betrifft die Wirkung der Hülfe zur Erlangung der Seligkeit oder doch zur Erleichterung der Verdammniß, welche Verstorbenen von den Ueberlebenden durch Fürbitten bei Gott, durch Haltenlassen von Messen und Ertheilung von Almosen geleistet werden kann (l. c. Distinct. 45, d.): solet moveri quaestio, de duobus, uno divite, altero paupere, pariter sed mediocriter bonis, qui praedictis suffragiis indulgent et meruerunt pariter post mortem juvari, pro altero vero, i. e. pro divite

kanntschaft, welche die abendländischen Theologen seit dem Ende des zwölften mit dem gesammten Lehrgebäude des Aristoteles machten. Denn bis jetzt war es von Aristoteles nur die Logik gewesen, soweit die Scholastiker diese mit mangelhaften Hülfsmitteln sich angeeignet und für ihren Gebrauch sich zubereitet und angepaßt hatten, welche einen wichtigen Einfluß auf ihre wissenschaftlichen Bemühungen in mündlicher und schriftlicher Mittheilung als Organon oder als Anweisung zum richtigen Vernunftgebrauch in Erkenntniß und Vertheidigung der Wahrheit behauptet hatte.

Jene Bekanntschaft verdankten sie unstreitig den Arabern. Es unterliegt nämlich keinem Zweifel, daß um jene Zeit arabische Uebersetzungen und Erklärungen des Aristoteles, welche man theils unmittelbar aus dieser Sprache, theils mittelbar aus hebräischen Uebersetzungen des Arabischen [1]) in das Lateinische übertrug, in solchen

speciales et communes fiunt orationes, multaeque eleemosynarum largitiones, pro paupere vero non fiunt, nisi communes largitiones et orationes. Quaeritur ergo, an tantum juvetur pauper paucioribus subsidiis, quantum dives amplioribus. — Sane dici potest, non ei magis valuisse generalia et specialia, quam pauperi sola generalia suffragia. Et tamen profuerunt diviti specialia, non quidem ad aliud, vel majus aliquid, sed ad idem, ad quod generalia, ut ex pluribus et diversis causis unum perciperetur emolumentum. Potest tamen dici aliter, illa plura subsidia contulisse diviti celeriorem absolutionem, non pleniorem.

1) Gelehrte Juden, die sich auf den arabischen Lehranstalten gebildet, übersetzten im zwölften und dreizehnten Jahrhunderte häufig arabische Werke in das Hebräische. Unter die-

den Sinn der Aristotelischen Urschrift höchst unvollkommen wiedergebenden Nachbildungen in die Hände der Scholastiker gelangten und bald von ihnen eifrig studirt und commentirt wurden. Hingegen findet sich keine deutliche Spur, daß schon die Scholastiker des dreizehnten Jahrhunderts die griechischen Commentatoren des Aristoteles oder ihn selbst entweder in der Ursprache oder auch nur in Uebersetzungen, die zunächst aus dem Original entstanden, gelesen hätten. Was diese von griechischen Auslegern des Aristoteles, von Themistios, Proklos und Andern anführen, scheinen sie von den Arabern entlehnt zu haben.

Der Grad und die Beschaffenheit der philosophischen Geistesbildung, mit welcher sie zu dem neuen Studium sich wandten, waren ganz dazu geeignet, sie für eine eben so unbedingte Bewunderung des Aristoteles und willige Aufnahme seiner Lehren empfänglich zu machen, wie wir dieselbe bei den Arabern erblickt haben. Aristoteles hieß ihnen vorzugsweise der Philosoph, wie Averroes der Commentator. An den Autoritätsglauben gewöhnt und durch das Beispiel ihrer Vorgänger dazu angeleitet, anstatt aus eigenthümlicher Weltanschauung

sen jüdischen Gelehrten ist als Anhänger der arabisch-Aristotelischen Philosophie am berühmtesten geworden Moses Maimonides (geboren zu Cordova 1139, gest. 1205), besonders durch seine Schrift Moreh Nevochim (Doctor perplexorum), einen Versuch, die Begriffe der mosaischen Religion durch Philosophie zu begründen und zu erläutern. Dieses Werk wurde von den angesehensten Scholastikern des dreizehnten Jahrhunderts sehr geschätzt und trug viel dazu bei, sie mit der Eigenthümlichkeit der arabischen Philosopheme bekannt zu machen.

und aus ihrem eignen Innern die philosophischen Begriffe zu erzeugen, vielmehr nur über gegebene Lehrbestimmungen zu brüten und diese ins Spitzfindige zu zergliedern, unterwarfen sie sich in Sachen der Vernunftforschung nicht minder folgsam dem Ansehen des Aristoteles, als sie in Glaubenssachen der Entscheidung der Kirchenväter zu gehorchen pflegten.

Ihre philosophischen Arbeiten gewannen von nun an die ganze Ausdehnung, in welcher sie das Gebiet der Philosophie von Aristoteles und von den Arabern umfaßt sahen. Die Metaphysik, die Physik, die Psychologie und Ethik wurden nebst der Logik von ihnen behandelt. Da aber ihre Kenntniß des Führers, dem sie sich ergaben, aus entfernt abgeleiteten und trüben Quellen floß und bei ihnen so wenig Vorbereitung und Stimmung für einen gesunden Verstandesgebrauch und für die Verbindung empirischer Forschungen mit der Speculation antraf, so ist es ganz natürlich, daß ihre hiedurch bestimmte Thätigkeit im Vergleich mit dem Philosophiren der früheren Scholastiker lediglich an Umfang und keinesweges an Werth und Tiefe des Gehaltes gewann. Den so beträchtlich vermehrten Stoff der speculativen Meditation glaubten sie vor Allem in Harmonie mit der kirchlichen Dogmatik setzen zu müssen und die Philosophie blieb bei ihnen nach wie vor in jener dienstbaren Abhängigkeit von der Theologie, in welcher sie selbst zur wissenschaftlichen Bedeutung sich nicht erheben und diese aus der mythischen Gestalt nicht heraustreten kann. Zufolge des gewonnenen Reichthums dialektisch-ontologischer Definitionen und Distinctionen bildete sich nunmehr jene verrufene,

schwerfällige und barbarische Terminologie der Aristotelischen Scholastik aus [1]).

Die Häupter unter den Scholastikern des dreizehnten Jahrhunderts waren Albertus Magnus [2]), Thomas von Aquino [3]) und Johannes Duns Sco-

1) In ihr kamen die Worte quidditas, haecceitas, entitas, aliquitas, suppositalitas, und ähnliche auf, „portentosa, wie Erasmus in seinem Encomium Moriae sagt, philosophorum recentiorum vocabula nonnisi a daemonibus cacata atque ab ipsis denuo collecta.

2) geboren 1193 oder nach Andern 1205 zu Lauingen in Schwaben, aus dem adligen Geschlechte von Bollstädt, studirte zu Padua, trat 1221 in den Dominikanerorden, dessen Provincial für Deutschland er später ward, worauf er in Köln sich niederließ, und dort, wie früher in Paris, Theologie und Philosophie lehrte. Er ward 1260 Bischof von Regensburg, legte aber schon nach drei Jahren diese Würde nieder und zog sich in sein Kloster zu Köln zurück, wo er 1280 starb. Die Sammlung seiner Werke, welche der Dominikaner Peter Jammy 1651 zu Lyon herausgegeben, beträgt ein und zwanzig Bände in Folio. Unter ihnen finden sich Commentare über die meisten Werke des Aristoteles, worin er viele Belesenheit in den Schriften der Araber, wie auch in denen des Moses Maimonides und einiger anderer Rabbinen an den Tag legt; ferner über Dionysius den Areopagiten und über die Sentenzen Peters des Lombarden. Ausgezeichnet für sein Zeitalter war auch seine Naturkunde.

3) Ein Schüler des Albertus, an Einfluß und Ansehen in der römischen Kirche seinem Lehrer noch überlegen, wie er überhaupt den ersten Rang unter den Scholastikern einnimmt. Er stammte aus dem gräflichen Geschlechte von Aquino im Neapolitanischen und ward 1224 auf dem Schlosse seines Vaters, Roccasicca, geboren. Wider den Willen seiner Familie ließ er sich 1243 in den Dominikanerorden aufnehmen. Zuerst trat er in Paris als Lehrer der Philosophie auf; 1257 erhielt er daselbst die theologische Doctorwürde.

tus [1]). Ihnen steht an Ruhm, aber mehr nur als Theolog, indem er keine ins Fach der Philosophie gehö-

Später lehrte er in Italien zu Rom, Bologna und Pisa und ward Definitor seines Ordens für die römische Provinz. Das ihm angetragene Erzbisthum zu Neapel nahm er nicht an. Er starb 1274 auf der Reise zur Kirchenversammlung in Lyon; 1323 ward er vom Pabst Johann XXII. canonisirt. Als Vielschreiber zeigt er sich uns verhältnißmäßig noch größer, wie sein Lehrer, wenn wir nämlich die so viel kürzere Zeit seines Lebens erwägen. Die beste Ausgabe seiner Schriften ist diejenige, welche zu Rom auf Kosten Pius des Fünften 1570 und 71 in achtzehn Foliobänden erschienen. Die ersten fünf Bände enthalten seine Commentarien über den Aristoteles, in denen die Exegese gründlicher ist, wie bei seinem Vorgänger, und rücksichtlich auf die unzulänglichen Hülfsmittel, die ihn hierbei unterstützten, und die schlechte und dunkle lateinische Uebersetzung, in der er den Aristoteles las, Bewunderung verdient. Es folgt ein Commentar über den Lombarden, ferner eine Summa Theologiae, d. i. seine orthodoxe Darstellung der christlichen Glaubens- und Sittenlehre, eine Summa catholicae fidei adversus gentiles u. s. w.

1) Wahrscheinlich zu Dunston in der englischen Grafschaft Northumberland, man weiß nicht, in welchem Jahre, geboren. Er trat als Jüngling in den Franciscanerorden, studirte zu Oxford, und ward daselbst, ausgezeichnet durch seine Kenntnisse in der Mathematik, Rechtskunde, Philosophie und Theologie, Lehrer in den beiden letzteren Fächern. Von den Oberen seines Ordens ward er 1304 nach Paris geschickt, um daselbst die theologische Doctorwürde sich zu erwerben. Dort lehrte er bis zum Jahre 1308. Er bestritt die Lehrsätze des Thomas von Aquino in mehreren damals für wichtig gehaltenen Puncten, z. B. in Hinsicht auf die Bedeutung der Universalien, auf das Dogma von der Gnade und Rechtfertigung, von der Empfängniß der Jungfrau Maria, u. d. g. m. Hierdurch legte er den Grund zu den Streitigkeiten, die zwischen den Anhängern des Thomas, den Thomisten, und den seinigen, den Scotisten, lange sich

rigen Schriften hinterlassen, Bonaventura [1]) am nächsten, der mit dem Gebrauche Aristotelischer Lehrbestimmun-

erhielten, und welche durch die wechselseitige Eifersucht der beiden Orden der Dominikaner und der Franciskaner verstärkt wurden. Er starb zu Köln, wohin er sich, auf Befehl seines Ordensgenerals, von Paris begeben, kurz nach seiner Ankunft daselbst, 1308. Seine Werke sind in zwölf Foliobänden von dem Franciscaner Lucas Wadding zu Lyon 1639 herausgegeben. Die vier ersten enthalten seine philosophischen Arbeiten, theils Erklärungen der Physik und Metaphysik des Aristoteles, theils eigne Abhandlungen, wie z. B. grammatica speculativa sive tractatus de modo significandi, tractatus de rerum principio, quaestiones miscellaneae de formalitatibus, u. s. w. Bei ihm findet sich unter allen Scholastikern am meisten Dunkelheit und Spitzfindigkeit.

1) Sein Familienname ist Johannes von Fidanza. Er ward geboren 1221 zu Bagnarea im Florentinischen, aus einem adligen Geschlechte. Den Namen Bonaventura nahm er an, als er 1243 in den Franciscanerorden aufgenommen wurde. Der Ruhm seiner theologischen Einsichten und seiner Frömmigkeit verschaffte ihm in einem Alter von kaum 34 Jahren die Würde eines Generals seines Ordens. 1257 ward er Doctor und Lehrer der Theologie zu Paris. Gregor X. ernannte ihn zum Cardinal. Er starb 1274 zu Lyon, wohin er zur Theilnahme an der allgemeinen Kirchenversammlung sich begeben hatte. Vom Pabst Sixtus IV. ward er 1482 canonisirt. In seinen Schriften zeigt sich weit weniger Belesenheit, als bei einem Albertus und Thomas. Auch war bei ihm dem Streben nach Erweckung frommer Gesinnungen und nach Erbauung die speculativ-dialektische Behandlung der theologischen Probleme untergeordnet. Die vorzüglichste Ausgabe seiner Werke ist die auf Befehl Pius V. 1588 — 96 zu Rom in sieben Foliobänden veranstaltete. Auch er schrieb einen weitläufigen Commentar über den Lombarden. Nicht gering ist die Anzahl seiner ascetischen und mystischen Schriften. Zu

gen die Mystik in seinen religiösen Ansichten vereinigte. Der Realismus, dem diese Männer, obgleich mit einer verschiedenen und unter den beiden Parteien der Thomisten und Scotisten als Streitpunct hervortretenden Auffassungsweise zugethan waren, verdrängte durch sie auf geraume Zeit den Nominalismus. Dem mühsamen Fleiß und der Geistesanstrengung, womit sie selbst vor allen Andern und ihnen nachahmend viele ihrer Zeitgenossen und Nachfolger den von ihrem Zeitalter ihnen vorgelegten und zum Theil von der geistlichen Uebermacht der Kirche ihnen aufgedrungenen theologischen und philosophischen Problemen ihr Leben widmeten, dürfen und wollen wir unsere hochschätzende Anerkennung nicht versagen. Jedoch bietet sich uns, gemäß dem Plan unserer Schilderung, keine Auffoderung zu einer näheren Beschreibung dar sowohl in der weitschweifigen Methode, als in den die Vernunftforschung keinen Schritt weiter führenden, wohl aber der römischen Hierarchie und Orthodoxie zur Stütze dienenden Resultaten ihrer Behandlung und Anwendung der Aristotelisch-arabischen Philosopheme.

Eine in mancher Hinsicht originelle, aber doch auch nur wieder den allgemein verbreiteten Hang zum Spiele mit leeren Begriffen bezeichnende Erscheinung jener Zeit ist die von Raymundus Lullius erfundene und von ihm so genannte große Kunst [1]). Ihr Urheber glaubte in ihr

ihnen gehört besonders sein itinerarium mentis in deum; ferner de mystica theologia, de septem gradibus contemplationis, de institutione vitae christianae, de regimine animae, speculum animi, de septem itineribus aeternitatis, stimulus divini amoris, und andere.

1) Raymundus Lullus oder Lullius ward geboren 1235 oder 36 zu Palma auf der Insel Majorka. Das unruhvolle

einen philosophischen Schlüssel zur Auflösung aller wissenschaftlichen Aufgaben entdeckt und eine eben so neue als leichte Methode zum Gewinn und zur Ausbildung alles

Leben dieses mit einer feurigen Einbildungskraft begabten excentrischen Kopfes war dem vergeblichen Ringen nach Ausführung schwärmerischer, luftiger Pläne, dem Streben, die Muhammedaner und Juden zu bekehren, der Ausbreitung seiner großen Kunst und der Alchymie gewidmet. Er starb 1315 an den Folgen der Mißhandlungen, die er bei seinem dritten Bekehrungszuge nach der Nordküste von Afrika daselbst von den Muhammedanern erlitten. Die Zahl und Mannigfaltigkeit seiner Schriften ist sehr beträchtlich. Sie betreffen seine große Kunst, die Philosophie und Theologie, die Naturwissenschaften, die Jurisprudenz und Politik. Herausgegeben sind sie von Salzinger zu Mainz, 1721—42 in zehn Foliobänden. Was nun diese Ars magna oder universalis betrifft, so ist sie ein Fachwerk der Begriffe, welches dieselben nach fünf Hauptkreisen ordnet, von denen jeder neun Wörter oder Rubriken enthält. Der erste Kreis ist der Circulus subjectorum, mit den Wörtern: deus, spiritus, corpus, homo, sensitivum, vegetativum, instrumentale, possessiones, actiones. Der zweite ist der Circulus praedicatorum absolutorum; diese sind: bonitas, duratio, capacitas, forma, localitas, motus, potentia, principium, quantitas. Hierauf folgt der Circulus praedicatorum respectivorum: differentia, concordantia, contrarietas, ordo, aequalitas, inaequalitas, figura, signum, relatio. Dann der Circulus praedicatorum negativorum: annihilatio, diversitas, impotentia, contradictoria, malitas, nihil, privatio, remotio, falsitas. Endlich der Circulus quaestionum: an? quid? cur? ex quo? quantum? quale? quando? ubi? quonam? Jeden beliebigen Gegenstand der Vorstellung kann man nun unter diese Rubriken bringen, um die aufgestellten Begriffe und Fragen auf ihn zu beziehen. Da er sich auf eine unübersehbar vielfältige Weise mit ihnen combiniren läßt (wollte Jemand alle in der Ars Lulliana mögliche Weisen der Combination aufzeichnen, so würde er in hunderttau-

Wissens gelehrt zu haben. In der That aber ist sie nichts Anderes als die Aufstellung einer Topik oder eines Fachwerkes, welches die Anleitung gibt, jeden beliebigen Gegenstand aus einer Anzahl festgesetzter, für ihn entweder passender oder nicht passender Gesichtspuncte zu betrachten, und nach denselben über ihn vorzubringen, was man ohnehin schon von ihm versteht oder doch von ihm zu sagen weiß [1]).

send Jahren nicht fertig werden können, wenn er gleich in jeder Stunde eine Million derselben zu Papier brächte), so ergibt sich hieraus eine eben so große Menge von Problemen und Bestimmungen, von denen zwar bei weitem die meisten jedesmal ganz bedeutungslos seyn müssen, aber doch einige mitunter auf einen brauchbaren Gedanken führen können, auf den man sonst vielleicht nicht gefallen seyn würde. Vergl. Morhofii Polyhistor literar. etc. Lib. II. cap. 5. p. 350. sq. Benjamin Hederichs Anleit. zu den führnehmsten philolog. Wissenschaften, Wittenb. 1713, S. 382 —391. Raymundi Lullii Opera ea, quae ad inventam ab ipso artem universalem etc. pertinent. Editio postrema. Argentor. 1651.

1) Ein dem Lullischen ganz entgegengesetzter Geist wahrhaft fruchtbarer und gründlicher Forschung tritt hervor in den wissenschaftlichen Bestrebungen des Engländers Roger Baco, der eine ächte Reform der Wissenschaften im Sinne hatte, durch seine Einsichten weit über sein Zeitalter sich erhob und über die Mängel der Scholastik in vieler Hinsicht ein richtiges Urtheil besaß. Geboren in der Nähe von Ilchester in Sommersetshire, 1214, studirte er zuerst in Oxford, dann in Paris, erhielt hier die theologische Doctorwürde und trat später in den Orden der Franciscaner. Von Paris begab er sich nach Oxford zurück und lehrte eine geraume Zeit daselbst, bis die Verfolgungen seiner Gegner ihn um Lehramt und Freiheit brachten, unter Pabst Innocenz IV. Diese seine erste Gefangenschaft dauerte bis zur Regierung

16. Während des vierzehnten Jahrhunderts und zu Anfange des funfzehnten, da mehrere vorzügliche Köpfe als Vertheidiger des Nominalismus auftraten und der Kampf desselben gegen den Realismus mit erneuter Lebhaftigkeit geführt wurde, dauerte zwar im Ganzen genommen die bisherige Art zu philosophiren mit allen

des Pabstes Clemens IV., der früher als päbstlicher Legat in England ihn kennen gelernt hatte und ihn in seinen Schutz nahm. Später aber unter Nicolaus III. ward er auf Befehl seines Ordensgenerales wieder eingesperrt und erst nach dem Tode Nicolaus IV. (der im April 1292 starb) freigelassen. Auch die Verbreitung seiner Schriften ward durch seine Obern verhindert und dergestalt ward seine Wirksamkeit für die damalige Zeit, die noch nicht reif genug war, um sie zu verstehen und zu benutzen, gelähmt oder vielmehr gänzlich unterdrückt. Er starb 1292, kurz nach seiner Befreiung, oder 94. Er besaß Kenntniß der griechischen und hebräischen Sprache und eine sehr ausgebreitete Belesenheit. Sein Lieblingsstudium war die Naturforschung mit Anwendung der Mathematik. In diesen Fächern scheint er sich mannigfaltige Kenntnisse mit Hülfe eigner Beobachtungen und Versuche erworben zu haben, wenn er gleich von manchen Vorurtheilen in der Naturbetrachtung sich nicht losreißen konnte und der Astrologie und Alchymie ergeben war. Erst in neueren Zeiten sind einige seiner Schriften ans Licht gezogen worden, unter denen die wichtigste sein sogenanntes Opus majus ad Clementem IV. Pontificem Romanum ist, herausgegeben von einem Doctor der Arzneikunde Samuel Jebb, zu London 1733, fol. Dies Werk umfaßt eine Reihe von Abhandlungen, in denen Baco seine Entdeckungen, Vorschläge und Verbesserungen für die verschiedenen Zweige des Wissens ausspricht, die Hindernisse hervorhebt, welche in der bisherigen Behandlungsart der gelehrten Gegenstände der richtigen Erkenntniß entgegenstehen, und auf die Unentbehrlichkeit sowohl der Sprachkunde als der Mathematik aufmerksam macht.

ihren Eigenthümlichkeiten und Mängeln als die allein=herrschende fort, doch zeigte sich bei der Partei der Nominalisten in manchen Puncten eine etwas größere Freiheit und Selbstständigkeit im Denken. Auch äußerte sich hier und da bei einzelnen achtungswerthen Männern das Unbefriedigtseyn durch die scholastisch=wissenschaftliche Behandlung der Theologie und Philosophie in manchen von ihr sich mehr oder weniger entfernenden, wenn gleich noch zu keiner besseren Methode sich erhebenden Richtungen der Verstandesforschung oder der gemüthlichen Betrachtung [1]). Hierher gehört besonders die Weise, wie der

1) Wegen der Beschaffenheit und Neuheit des ihm zum Grunde liegenden Planes, wenn gleich die Ausführung keinesweges der Idee desselben entspricht, ist auch hierher zu ziehen der Versuch des Raymundus von Sabunde (eines Spaniers, von dessen Lebensumständen wir nur so viel wissen, daß er zu Barcelona geboren ward und 1436 zu Toulouse als Doctor der Philosophie, Medicin und Theologie lehrte), aus der Betrachtung der in der Natur gegebenen Offenbarung die Erkenntniß Gottes abzuleiten. Diesem Versuche widmete er sein „Buch der Geschöpfe oder der Natur“ (liber crealurarum sive naturae, Argentinae, 1496. Francof. 1635. 8., auch von J. A. Comenius 1661 zu Amsterdam herausgegeben unter dem Titel: Oculus fidei, Theologia naturalis etc.). Er bemerkt in dem Prologus: Gott habe dem Menschen zwei Bücher verliehen, das Buch der Geschöpfe oder der Natur und das Buch der Offenbarungen oder der heiligen Schrift, und weiset die Beziehungen nach, in denen jenes für den Gebrauch der Menschen Vorzüge vor diesem habe. Die Wissenschaft, die aus jenem erworben wird, nennt er die Grundlage und Wurzel aller Wahrheit, das Alphabet aller Erkenntniß, welches allen übrigen Büchern, auch der Bibel, zum Grunde liege, und das Licht aller Wissenschaften. Doch fügt er hinzu, daß Niemand in dem Buche der Natur gehörig zu lesen vermöge, den Gott nicht erleuchtet und von den Flecken der

gelehrte und scharfsinnige Johannes Gersonius [1]), der übrigens als Philosoph zu dem Nominalismus sich hinneigte und dessen Streitpuncte mit dem Realismus auszugleichen strebte, die mystische Theologie empfahl [2]). Er setzt sie der speculativen Theologie entgegen und unterscheidet sie von derselben durch eine Reihe von Bestimmungen, in welchen er ihren höheren und allgemeineren Werth kenntlich zu machen sucht. Die speculative, sagt er, beruht auf äußeren Erfahrungen, die mystische dagegen lediglich auf den inneren Erfahrungen frommer Seelen [3]). Jene wird ergriffen mit dem Erkenntnißvermö-

Erbsünde gereinigt habe; deshalb sey es den heidnischen Philosophen unmöglich gewesen, die heilsame tiefere Wahrheit aus diesem Buche zu schöpfen. Hierauf folgert er nun in der Abhandlung selbst aus dem in verschiedenen Stufen der Vollkommenheit vorhandenen Seyn der Dinge die Nothwendigkeit eines dies Alles ordnenden, abmessenden und begrenzenden Wesens, dessen Seyn allumfassend oder durch keine Negation beschränkt sey, und von welchem das abhängige Daseyn der Geschöpfe aus dem Nichts sey hervorgebracht worden. Er beweist nun aber ferner auf diesem Weg auch die Dreieinigkeit, die Menschwerdung des Sohnes Gottes, das Erfoderniß einer unendlichen Genugthuung für die unendliche Schuld der Menschheit, kurz die vermeinte vernunftmäßige Wahrheit der hauptsächlichsten positiven Bestimmungen, die er in der christlichen Glaubenslehre seiner Zeit vorfand.

1) Geboren zu Gerson in der Nähe von Rheims 1363, Doctor der Theologie auf der Universität zu Paris und seit 1395 Kanzler derselben, starb zu Lyon 1429.

2) Gersonii Operum (opera et studio Lud. Ellies du Pin, Antwerpiae, 1706. V Tom. fol.) tomi tertii pars secunda continens opera mystica et pia.

3) De mystica theologia consideratio II.: theologia mystica innititur ad sui doctrinam experientiis habitis ad

gen, dessen Object das Wahre ist, diese mit dem Begehrungsvermögen, dessen Object das Gute ist [1]). Jene bedient sich der Schlüsse, auf gleiche Art wie die Naturwissenschaften. Deshalb heißt sie bei Einigen die Schultheologie oder die wissenschaftliche, obgleich die Schulübungen bei ihr nicht zureichend sind, wenn man nicht mit eifriger Bemühung strebt, auf eine eigenthümliche und innige Weise zu fassen, was von den größten Lehrern mitgetheilt worden. Die mystische Theologie dagegen, da sie nicht mit einer wissenschaftlichen Erkenntniß sich befaßt, bedarf einer solchen Schule nicht, welche man die des Verstandes nennen mag, sondern sie wird erworben durch die Schule der Empfindung und durch eine kräftige Uebung in den sittlich guten Eigenschaften. Diese Schule verhält sich zur Religion oder zur Liebe, wie jene zum Wissen oder zum Erkennen. Daher kann die mystische Theologie, ungeachtet sie die höchste und vollkommenste Kunde von Gott ist, dennoch Eigenthum eines jeden Gläubigen, auch des Ungelehrten seyn. Zur speculativen Theologie aber sind, wie zur Metaphysik,

intra, in cordibus animarum devotarum, sicut alia duplex theologia (nämlich symbolica, wie er mit Dionysius dem Areopagiten unterscheidet und propria) ex his procedit, quae extrinsecus ostenduntur.

1) l. c. consid. XXIX.: prima et principalis differentia sumitur ex subjecto vel potentia; quoniam licet utraque (theologia mystica et theologia speculativa) sit in anima rationali, nihilominus distinguendo potentias animae secundum rationes suas, speculativa theologia est in potentia intellectiva, cujus objectum est verum. Mysticam vero reponimus in potentia affectiva, cui pro objecto bonum assignamus.

die Grammatik, die Logik und die übrigen philosophischen Disciplinen, und die Vereinigung von Fleiß und ausgezeichnetem Talent erfoderlich, wobei freilich die Unterstützung der göttlichen Gnade nicht fehlen darf. Die speculative kann in keinem Menschen vollkommen sich finden, ohne die mystische, wohl aber umgekehrt diese ohne jene [1]). Durch diese sind wir in Gott, indem wir in ihm befestigt und von dem unruhigen Meere der sinnlichen Begierden zu dem festen Ufer der Ewigkeit geführt werden. Hingegen vermag die speculative für sich allein nicht zu beruhigen, vielmehr beunruhigt sie, weil in dem bloßen Forschen nach Wahrheit ein nie gestilltes, immer reges Verlangen lebt [2]).

1) L. c. consid. XXX.

2) L. c. consid. XXXIV.

## II. Uebergang von der Alleinherrschaft der Scholastik zu dem Beginn einer zusammenhangenden Reihe bedeutender und von den griechischen Systemen unabhängiger Forschungen der neueren Philosophie.

17. Durch das vierzehnte und hauptsächlich durch das funfzehnte Jahrhundert schlingt sich eine Kette zusammenwirkender, zunächst für Europa und in ihren Folgen weit außerhalb der Grenzen unseres Welttheils höchst wichtiger und einflußreicher Begebenheiten, vermittelst welcher im Abendland eine neue Periode der Geistescultur aus den im Mittelalter liegenden Keimen derselben entwickelt und ein neuer Zustand des bürgerlichen und des wissenschaftlichen Lebens herbeigeführt wurde. Auf die Philosophie übten sie für das erste nur so viel Einwirkung, daß ihnen zufolge in einer Anzahl philosophischer Leistungen des funfzehnten und sechzehnten Jahrhunderts und der ersten Decennien des siebzehnten ein Uebergang von der bisherigen Alleinherrschaft der Scholastik zu einer neuen besseren Methode der Wahrheitsforschung sich einfand.

Wir dürfen für unsere Schilderung voraussetzen, daß jene Thatsachen, soweit ihre Uebersicht zum Ver-

ständnisse der in ihnen gegebenen Bedingungen des angedeuteten Ueberganges erfodert wird, aus der politischen Geschichte und aus der Culturgeschichte des Zeitraumes, in den sie fallen, allgemein und hinlänglich im Kreise der wissenschaftlich Gebildeten bekannt sind. In der nächsten Verbindung mit den Schicksalen der Philosophie stehen die begünstigenden Umstände, unter welchen zuerst in Italien mit der Pflege der schönen Wissenschaften und Künste auch der Sinn für die classischen Werke der Alten erwachte und nach und nach das Studium der griechischen und römischen Litteratur immer mehr emporkam. Unterstützt durch die Ausbildung und Verbreitung der Buchdruckerkunst und des Buchhandels erlangten diese Studien nicht bloß in Italien, sondern auch in den andern Ländern, in denen bis jetzt die Scholastik geblüht hatte, ein gutes Fortkommen und Gedeihen.

Hierdurch bildete sich ein Gegensatz und Kampf der Liebhaber und Beförderer der Philologie überhaupt und der Freunde der Beschäftigung mit den Quellen der griechischen Philosophie insbesondre gegen die herkömmliche starre Methode und Form der Bearbeitung und des Vortrags der freien Künste und der sämmtlichen Wissenschaften. Obgleich jene Lehrlinge der Griechen und Römer in der Richtung ihrer wissenschaftlichen Bestrebungen und in ihren philosophischen Ansichten nach manchen Seiten von einander abwichen, so waren sie doch in ihrem Urtheil über den bisherigen Zustand der Gelehrsamkeit im Ganzen genommen eines Sinnes und sie verdankten der Schule des Alterthumes die Einsicht: wie geschmacklos die Sprache der Scholastiker und wie mangelhaft und

verfälscht das Aristotelische System in der gemeinüblichen Behandlung und Anwendung desselben auf alle Disciplinen aufgefaßt war.

Bei weitem die Mehrzahl der philosophirenden Kenner der alten Litteratur während des funfzehnten und sechzehnten Jahrhunderts begnügte sich damit, nach dem Beispiele der gelehrten Griechen, welche die Geisteswerke ihrer Vorfahren und das Verständniß der Sprache derselben nach Italien gebracht [1]), die Lehrbegriffe entweder der neuplatonischen oder der peripatetischen Schule sich anzueignen und ihren schriftstellerischen Fleiß theils der Herausgabe und Uebersetzung der Urkunden der alten Philosophie, theils der Empfehlung, Vertheidigung und Darstellung des aus ihnen Gelernten zu widmen. Hierbei wurde denn freilich das Alte aus verschiedenen Gesichtspuncten aufgefaßt und mit mancherlei Veränderungen wiedergegeben; so z. B. zerfielen die Aristoteliker in zwei Hauptparteien, in Averroisten und Alexandristen [2]). Pla-

1) Zu diesen gehören Manuel Chrysoloras, der seit 1395 seinen festen Aufenthalt in Italien nahm, und, unter seinen Landsleuten zuerst, mit großem Beifall zu Venedig, Rom, Mailand und Florenz die griechische Litteratur lehrte, der Platoniker Georgios Gemistos, mit dem Beinamen Pletho, der um 1440 blühte, dessen Schüler, der Cardinal Bessarion (geb. 1395 zu Trapezunt, gest. 1472), die Aristoteliker Georgios von Trapezunt (geb. 1395, gest. 1484), Johannes Argyropulos (gest. 1486), Theodoros Gaza aus Thessalonica (kam 1430 nach Italien, gest. 1478), und Andere.

2) Jene folgten dem Averroes, diese dem Alexander von Aphrodisias in der Erklärung der dunklen Lehre des Aristoteles von dem Princip des vernünftigen Erkennens in dem Menschen und der Fortdauer dieses Princips nach der Auflösung des menschlichen Körpers. Die spitzfindigen, jedoch

ton's Philosopheme wurden lediglich nach der Erklärungsweise des Plotinos und seiner Nachfolger aufgenommen und daher kam die schwärmerische Vorstellungsart dieser Männer und die unnütze und täuschende Beschäftigung mit den angeblichen uralten Denkmälern ägyptischer, chaldäischer und persischer Weisheit, wie auch mit Kabbalistik und Magie, in der Partei der damaligen Platoniker wieder zum Vorschein und verbreitete sich auch außerhalb derselben [1]).

grundlosen Distinctionen der unter einander selbst wieder uneinigen und die Fortdauer der menschlichen Persönlichkeit nach dem Tode größtentheils läugnenden, zum Theil aber auch behauptenden Anhänger beider Parteien hellten diese Sache keineswegs auf. Die berühmtesten Alexandristen sind Petrus Pomponatius (geb. zu Mantua 1462, gest. 1530), Jacob Zabarella (geb. zu Padua 1532, gest. 1589) und Cäsar Cremoninus (geb. zu Centi im Herzogthum Modena 1552, gest. 1630). Unter den Averroisten zeichneten sich am meisten aus Alexander Achillinus (geb. zu Bologna, gest. 1512), Marcus Antonius Zimara (geb. zu St. Pietro im Neapolitanischen, gest. 1532) und Andreas Cäsalpinus (geb. zu Arezzo im Toscanischen 1519, gest. 1603).

1) Als Vertheidiger und Erklärer der neuplatonischen Philosophie hat sich am meisten Verdienst erworben Marsilius Ficinus (geb. zu Florenz 1433, gest. 1499), hauptsächlich durch seine Uebersetzung und Erläuterung der Enneaden des Plotinos. Die Namen der Männer, die sich nach ihm während des funfzehnten, sechzehnten und siebzehnten Jahrhunderts als Anhänger des Neuplatonismus, der Kabbalistik, Magie und Theosophie am meisten bekannt gemacht, sind: Johannes Picus, Graf von Mirandula und Concordia (geb. 1463, gest. 1494), ferner der als Verbreiter des Studiums der classischen Litteratur und der hebräischen Sprachkunde in Deutschland höchst verdiente Johannes Reuchlin (geb. zu Pforzheim 1455, gest. 1522), Heinrich Cornelius

Eine genauere Beschreibung der Leistungen dieser Erneuerer griechischer Systeme, und ihrer Streitigkeiten sowohl unter einander als mit den Anhängern der auf den Universitäten und in den Klöstern immer noch die Vorherrschaft behauptenden scholastisch-Aristotelischen Philosophie, liegt außerhalb des Zweckes und der Grenzen unserer Darstellung. Wir bemerken im Bezug auf diesen Gegenstand nur noch das Eine, daß seit der Kirchenverbesserung durch den Vorgang und die Empfehlung Melanchthons, welcher Compendien über die Aristotelische Logik, Physik, Psychologie und Ethik verfaßte, der geläuterten, aus der Quelle geschöpften peripatetischen Philosophie auf den protestantischen Universitäten Eingang verschafft wurde.

18. Auch nur eine kurze Betrachtung schenken wir den ersten, weniger ihrem Erfolge nach, als wegen ihrer Absicht und Tendenz bedeutenden Bemühungen, denen seit der sogenannten Wiederherstellung der Wissenschaften einige durch das Studium der Alten gebildete Köpfe im sechzehnten Jahrhundert und zu Anfang des siebzehnten sich unterzogen, auf der Bahn der Philosophie weiter, als die Griechen, zu schreiten und eigenthümliche richtigere Lösungen hierher gehöriger Probleme hervorzubringen. Von diesen Forschungen gedieh keine zu einer hinreichen-

Agrippa von Nettesheim (geb. zu Köln 1486, gest. 1535), der Arzt und Alchemist Philippus Aureolus Theophrastus Paracelsus Bombastus von Hohenheim (geb. zu Einsiedeln im Kanton Schwyz 1493, gest. 1541), Robert Fludd (geb. 1574 in der Grafschaft Kent, gest. 1637), Johann Baptista von Helmont, geb. zu Brüssel 1577, gest. 1644) und dessen Sohn Franciscus Mercurius von Helmont (geb. 1618, gest. 1699). Auch gehört hierher der berühmte Arzt und Mathematiker Hieronymus Cardanus (geb. zu Pavia 1501, gest. 1576).

den Selbstständigkeit und Klarheit der Ansicht, um eine neue Periode in der philosophischen Speculation zu begründen, jedoch besitzen sie als die ersten Proben und Uebungen des in Entdeckung sich versuchenden philosophischen Denkens der neueren Zeit für uns ein näheres Interesse, als die bloßen Reproductionen und Erläuterungen der alten Philosopheme.

Ungefähr zu derselben Zeit, da Petrus Ramus [1]) von Frankreich aus durch seine Bestreitung der gesammten Aristotelischen Philosophie und besonders auch der Aristotelischen Logik [2]) (an deren Stelle er seine einfache, leicht faßliche und eigentlich nur auf den rhetorischen Zweck der Gedankendarstellung berechnete Bearbeitung dieser Wissenschaft gesetzt wissen wollte) großes Aufsehen erregte und hierdurch in unangenehme, sogar auch in gerichtliche Händel [3]) verwickelt wurde, unternahm es ein Italiäner,

1) Pierre de la Ramée, geboren 1515 in einem Dorf in der Picardie, endete sein durch mancherlei Verfolgungen, besonders während der Hugenottenkriege in Frankreich, beunruhigtes Leben 1572, ermordet bei der Pariser Bluthochzeit.

2) Hierauf beziehen sich seine Aristotelicae Animadversiones und seine dialecticae Institutiones, beide zuerst erschienen zu Paris 1543. 8., in einer zweiten verbesserten und vervollständigten Ausgabe, in welcher besonders die Animadversiones sehr umgearbeitet und erweitert worden, ebendas. 1548, in einer dritten gleichfalls von ihm selbst besorgten 1556, und oftmals später wieder abgedruckt; ferner Scholarum physicarum libri VIII in totidem acroamaticos Aristotelis libros, Paris. 1565. 8., und Scholarum metaphysicarum libri XIV in totidem metaphysicos Aristotelis libros, Par. 1566. 8.

3) Ramus ward wegen seiner Angriffe gegen Aristoteles von dem Rechtsgelehrten und Philosophen Antonius Govea-

Bernardinus Telesius [1]), die Aristotelische Physik von den Schulen zu verdrängen und, überhaupt unbefriedigt durch die Naturlehre der Alten, eine neue nach eignen obersten Grundsätzen aufzustellen [2]). Er warf den grie-

nus förmlich in Paris vor Gericht belangt und die Entscheidung dieser Rechtssache ward einer Commission von fünf Gelehrten übertragen, vor welcher beide Gegner mit einander disputiren mußten. Der Urtheilsspruch der Schiedsrichter, welchen der König bestätigte, fiel dahin aus, daß der Druck und Verkauf der Animadversiones und Institutiones des Ramus in ganz Frankreich verboten seyn und er selbst künftig über diese Bücher keine Vorlesungen halten, auch überhaupt nicht ohne besondre königliche Erlaubniß Logik und Philosophie lehren sollte. Diese Sentenz ward 1544 bekannt gemacht, in lateinischer und französischer Sprache in allen Gassen von Paris angeschlagen und an sämmtliche auswärtige Universitäten versandt. Doch erhielt Ramus noch in dem nämlichen Jahr eine Anstellung als Lehrer der Beredsamkeit in Paris und unter Heinrich II. ward jenes Urtheil cassirt. Später vertrieben ihn aus Paris die Verfolgungen, die ihm seine Verbindung mit der Partei der Hugenotten zuzog, und nachdem er 1571 nach Paris zurückgekehrt war, fand er daselbst in dem darauf folgenden Jahr auf die erwähnte Weise seinen Tod. Er gewann nicht wenige Anhänger, hauptsächlich in Deutschland und in den Niederlanden, und die Ramisten und Antiramisten bestritten sich eine Zeitlang mit vieler Lebhaftigkeit.

1) geboren 1508 zu Cosenza im Königreich Neapel, studirte zu Padua Philosophie und Mathematik, lehrte in späteren Jahren zu Neapel und stiftete hier eine gelehrte Gesellschaft zur Ausbildung der Physik, Academia Telesina oder Consentina genannt. Er starb in seiner Vaterstadt 1588.

2) Diese stellte er dar in seinem Werke de natura rerum juxta propria principia, zuerst herausgegeben in zwei Büchern zu Rom 1565. 4. In einer dritten Ausgabe fügte Telesius die sieben folgenden Bücher hinzu, Neap. 1586. fol.

chischen Natursystemen und namentlich dem Aristotelischen vor, daß sie nicht durch erfahrungsmäßige Beobachtungen begründet, sondern auf willkürlich ersonnenen Hypothesen und Machtsprüchen der Vernunft aufgebaut seyn. Anstatt der bloßen abstracten Begriffe, die Aristoteles unter dem Namen der Grundursachen der Dinge in seine physikalische Theorie eingeführt, glaubte er unter Anleitung der Sinneswahrnehmungen und nach Analogie des Wahrgenommenen die wahrhaft realen Elemente und natürlichen Grundbedingungen aufgefunden zu haben, welche von Gott zuerst hervorgebracht worden seyn und vermittelst welcher die Welt von ihm gebildet worden und erhalten werde [1]). Er unterschied zwei thätige und, wie er sagt, unkörperliche Naturprincipien, als die beiden einander entgegengesetzten allgemeinsten, obersten Natur-

1) Nimis forte sibi ipsis confisi, sagt Telesius, in seinem Prooemium zur ersten Ausgabe seines genannten Werkes, von den alten Physikern, nequaquam res ipsas earumque vires intuiti eam rebus magnitudinem ingeniumque et facultates, quibus donatae videntur, indidere, sed veluti cum deo de sapientia contendentes decertantesque mundi ipsius principia et causas *ratione inquirere ausi* et, quae non invenerant, inventa ea sibi esse existimantes volentesque veluti suo arbitratu mundum effinxere. Dagegen bemerkt er daselbst von seiner eigenen Untersuchungsweise: nos non adeo nobis confisi et tardiore ingenio et animo donati remissiore et humanae omnino sapientiae amatores cultoresque (quae quidem vel ad summum pervenisse videri debet, si, *quae sensus patefecerit* et quae e rerum sensu perceptarum similitudine haberi possunt, inspexerit) mundum ipsum et singulas ejus partes et partium rerumque in eo contentarum passiones, actiones, operationes et species intueri proposuimus.

kräfte, durch deren Wirksamkeit die Dinge erzeugt, gestaltet und verändert werden, die Wärme und die Kälte, und ein leidendes Princip, das körperliche, für die Wirksamkeit jener bloß empfängliche Substrat derselben, aus welchem die Dinge hervorgehen, die Materie, die bei allen Veränderungen immer im Ganzen die gleiche Quantität behalte. Zufolge der Einwirkung der Wärme auf die Materie, nahm er an, ist zuerst der Himmel nebst den Gestirnen entstanden; vermöge Einwirkung der Kälte auf die Materie die Erde. Sie sind die primitiven Körper, welche in ihren Eigenschaften den Gegensatz der Grundkräfte darstellen, da dem Himmel und den Himmelskörpern Licht, Wärme und eine ursprüngliche Bewegung, der Erde aber Dunkelheit, Kälte und Ruhe eigenthümlich angehören. Im Himmel gibt es für die Wärme und innerhalb der Erde für die Kälte einen Sitz, wo sie einander unzugänglich sind. Zwischen diesen beiden Puncten befinden sich die Regionen, in denen sie sich unaufhörlich bekämpfen, und aus diesem Streit oder aus der Wechseleinwirkung des Himmels und der Erde auf einander entspringen alle secundäre Körper und die abgeleiteten Eigenschaften und Kräfte derselben, in denen entweder der Wärme oder der Kälte das Uebergewicht zukommt. Jede der beiden Grundkräfte, da sie einander rastlos verdrängen und theilweise vernichten, besitzt die Fähigkeit, sich stets wiederzuerzeugen, zu vermehren und nach allen Richtungen sich auszubreiten, ferner auch, ihre eigenen thätigen und leidenden Zustände und die ihres Gegners wahrzunehmen [1]. Zufolge dieses allgemeinen

1) Teles. de nat. rer. I, 6.

Empfindungsvermögens im Weltall entwickelt sich in den Thieren und in den Pflanzen aus ihren Keimen zugleich mit dem organischen Körper auch die ihnen angehörige Seele auf natürlichem Wege. Die menschlichen Seelen dagegen, die durch ihre höhere Bestimmung, durch Vernunftanlage und Unsterblichkeit wesentlich von den thierischen sich unterscheiden, werden von Gott unmittelbar erschaffen und bei der Erzeugung des menschlichen Körpers demselben mitgetheilt [1]).

19. Noch weniger Eigenthümlichkeit des Gedankens, als bei Telesius, aber eine lebendige Phantasieanschauung und eine originelle und kräftige, wenn gleich von keinem reinen Geschmack geläuterte und bei dem übertriebenen Streben nach Kürze des Ausdruckes, nach Deutlichkeit und Präcision gesuchte und manierirte Darstellung findet sich in der „neuen Philosophie über das All" [2]) von Franciscus Patricius [3]), einem etwas jüngeren Sprach- und

1) l. c. V, 1. u. 2.

2) Nova de universis philosophia, in qua Aristotelica methodo non per motum, sed per lucem et lumina, ad primam causam ascenditur, deinde propria Patricii methodo tota in contemplationem venit divinitas, postremo methodo Platonica rerum universitas a conditore deo deducitur, ad sanctissimum Gregorium XIV. Pont. Max. et ejus successores futuros Pontt. Maxx. omnes, opus rerum copia et vetustissima novitate, dogmatum varietate et veritate, methodorum frequentia et raritate, ordinis continuitate, rationum firmitate, sententiarum gravitate, verborum brevitate et claritate maxime admirandum. Ferrariae, 1591. Eine zweite Ausgabe erschien 1593 zu Venedig.

3) Patrizzi, geboren zu Clissa in dem damals venetianischen Antheile von Dalmatien 1529, Lehrer der Philosophie erst in Ferrara, dann in Rom, starb daselbst 1597.

Zeitgenossen des Telesius. Dies Werk enthält ein wunderliches, im Ganzen genommen neuplatonisirendes Gemisch von Metaphysik oder vielmehr Hyperphysik und von Physik, von Vorstellungen, die aus den Schriften der alexandrinischen Neuplatoniker, den Hermetischen Büchern, den Orakeln des Zoroaster, der angeblich von Platon mündlich gelehrten und von Aristoteles aufgeschriebenen mystischen Philosophie der Aegypter und Chaldäer, und, was die mehr physikalischen Untersuchungen betrifft, zum Theil aus der Telesischen Naturlehre gewonnen, möglichst in Harmonie mit den Dogmen der römischen Kirche gesetzt, und so in dem phantasiereichen und allerdings auch scharfsinnigen Kopfe des Verfassers zu einem Lehrgebäude der gesammten theoretischen Philosophie verarbeitet worden sind. Es ist aus vier Abhandlungen zusammengesetzt, denen er die ungewöhnlichen Titel „Panaugia, Panarchia, Pampsychia und Pankosmia" beigelegt hat. Auf die Lehrbegriffe des Aristoteles, gegen welchen Patricius in einer besonderen früher herausgegebenen Streitschrift [1])

1) Discussionum peripateticarum tomi IV, quibus Aristotelicae philosophiae universa historia atque dogmata cum veterum placitis collecta eleganter et erudite declarantur. Basileae, 1581. fol. Tomus primus de Aristotelis vita, moribus, libris, auditoribus, sectatoribus, expositoribus, interpretibus, sectis, philosophandi ratione, libris tredecim disserit. Hierin hat Patricius alle auf das Leben und den Charakter des Aristoteles irgend ein nachtheiliges Licht werfende Nachrichten in übelwollender Absicht zusammengestellt. Ferner greift er die Aechtheit fast der sämmtlichen dem Aristoteles zugeschriebenen Schriften (de tot Aristotelicorum librorum numero, sagt er, soli supersunt quatuor, qui omnem controversiam effugerunt, ii sunt Mechanica et libelli tres contra Xeno-

als heftigster Gegner aufgetreten [1]), wird auch hier bei vielen Gelegenheiten eine feindselig polemische Rücksicht genommen. In der ersten Abhandlung (Panaugia) sucht er auf ähnliche Weise, wie Aristoteles in der Physik von der Thatsache der Bewegung zu dem Begriff einer nothwendigen ersten bewegenden Ursache sich erhebt, von der Betrachtung des Lichtes zu der Anerkennung des Vaters und Urquelles desselben aufzusteigen und dies geschieht

phanem, contra Gorgiam, contra Zenonem) mit inneren Gründen an, stellt aber alsdann doch acht Zeugnisse auf, nach denen diese Aechtheit mit größerer oder geringerer Sicherheit angenommen werden könne, unter denen das erste ist, quod discipuli ejus, praesertim Theophrastus, qui librorum ejus haeres fuit, aliquem librum Aristotelis esse indubie attestetur. — Tomus alter Aristotelis cum Platone aliisque veteribus philosophis, a multis promissam, a nemine editam, in omni philosophiae genere concordiam libris octo continet. Hierin sucht er zu zeigen, wie wenig Aristoteles den Lobspruch des Averroes, der ihm die Erfindung der philosophischen Disciplinen beilegt, verdiene, wie sehr ihm in Allem von seinen Vorgängern vorgearbeitet sey und wie er so Vieles in seinen Werken aus ihnen ausgeschrieben und das Entlehnte in seiner Behandlung entstellt habe. Hieraus kann man sich nun leicht die Beschaffenheit des Urtheiles abnehmen, welches in den beiden letzten Theilen über Aristoteles gefällt wird, in dem dritten, qui Aristotelis cum Platone aliisque veteribus a nemine promissam vel editam discordiam libris septem persequitur, und in dem vierten, qui Aristotelis dogmatum censuram philosophicam libris decem instituit.

1) Die ungemessene Bewunderung des Hauptes der Peripatetiker von Seiten der Scholastiker führte in der Partei der damaligen Platoniker bei Manchem eine eben so unbedingte Verwerfung und eine wahrhaft gehässige Anfeindung des großen Griechen herbei.

bei ihm durch die vier Stufen 1) des im Luftraume befindlichen, 2) des himmlischen oder ätherischen, 3) des überhimmlischen, und 4) des unkörperlichen Lichtes. In der zweiten (Panarchia) ist seine Lehre von der Einheit und Dreieinigkeit des obersten Princips, von der Schöpfung und der Stufenfolge der aus dem Ureinen hervorgehenden Kräfte und Wesen, in der dritten (Pampsychia) seine rationale Psychologie, endlich in der vierten (Pankosmia) seine Kosmologie und seine Lehre von den Naturerscheinungen dargestellt [1]). Als einen Anhang zu diesem

1) Als eine Probe seiner Denk- und Darstellungsweise diene uns folgender Anfang des ersten Buches seiner Panaugia. „Franciscus Patricius, (so lauten seine Worte in unserer Uebersetzung) der eine neue, wahre, vollständige Philosophie über das All aufzustellen beabsichtigt, wagte es, das Folgende als vollkommene Wahrheit auszusprechen. Das Ausgesprochene hat er in der angemessenen Ordnung durchgeführt und durch göttliche Orakel, durch geometrische Nothwendigkeit, durch philosophische Gründe, durch die deutlichsten Erfahrungen bewiesen. Vor dem Ersten ist Nichts. Nach dem Ersten ist Alles. Alles stammt aus dem Princip, aus dem Einen, aus dem Guten, aus Gott, dem Einen Dreieinigen. Gott und das Gute, das Eine, das Princip, das Erste, bedeutet Dasselbe. Aus dem Einen rührt die ursprüngliche Einheit, aus der ursprünglichen Einheit stammen alle Einheiten, aus den Einheiten die Wesenheiten, aus diesen die Arten des Lebens, aus dem Leben die Arten des Verstandes, aus dem Verstande die Seelen, aus den Seelen die Naturen, aus den Naturen die Qualitäten, aus den Qualitäten die Formen, aus den Formen die Körper. Dies Alles ist im Raume. Dies Alles ist im Lichte. Dies Alles ist in der Wärme. Hierdurch wird die Rückkehr zu Gott bewerkstelligt. Dies sey das wahre Ziel und der wahre Endzweck unserer Philosophie! Damit wir erweisen, daß diese vielleicht in allen Jahrhunderten unerhörte Grundsätze und Paradoxen auf den festesten Gründen beru-

seinem Systeme hat er die von ihm so hochgeschätzten angeblichen Urkunden der erhabensten Weisheit des Alter-

hen, wollen wir auf folgende Art philosophiren. Die Philosophie ist das Streben nach Weisheit. Die Weisheit ist die Erkenntniß des Alls. Das All der Dinge besteht durch Ordnung. Die Ordnung besteht durch den Unterschied des Früheren und Späteren. Wenn Jemand mit dem Späteren seine philosophische Untersuchung beginnen wollte, so würde er die Ordnung der Dinge verwirren, und über sich selbst und über die Dinge nur Dunkelheit bringen. Mit dem Ersten also beginne unsere Untersuchung. Soll dies Erste aber ein Bekanntes oder ein Unbekanntes seyn? Fingen wir bei Unbekanntem an, so würde auch alles Folgende uns unbekannt seyn. Ueber Unbekanntes läßt sich keine Philosophie zu Stande bringen. Von Bekanntem ist also anzufangen. Alle Erkenntniß entspringt aus dem Verstande, beginnt aber mit der Thätigkeit der Sinne. Unter den Sinnen ist das Gesicht der erste, sowohl wegen seiner edlen Beschaffenheit, als wegen seiner vorzüglichen Kraft und der Würde seiner Thätigkeit. Das Erste und zuerst Erkannte für das Gesicht ist Licht und Helligkeit. Mit ihrer Hülfe werden die meisten Verschiedenheiten der Dinge offenbar. Licht und Helligkeit bieten sich den eben Gebornen sogleich dar. Durch sie erblickten schon die Alten das in der Höhe, in der Mitte und unten Befindliche. Das Erblickte bewunderten sie, bewundernd stellten sie Betrachtungen an, betrachtend philosophirten sie. Die Philosophie ist im wahrsten Sinne des Wortes ein Sprößling des Lichtes, der Helligkeit, der Bewunderung, der Betrachtung. Mit Erwägung des Lichtes also und der von ihm ausgehenden Helligkeit, des vortrefflichsten unter den sinnenfälligen Dingen, welche dem ersten der Sinne zuerst bekannt sind, wollen wir den ersten Grund unserer Philosophie legen. Hätten die alten Philosophen dies gethan, so würden sie nicht Gegenstände, welche den Sinnen, wie dem Verstand unbekannt sind, das Chaos, die Homöomerieen, die Atome, erste und zweite Materie, u. s. w. für Urgründe der Dinge ausgegeben haben, nicht in so große Uneinigkeiten gekom-

thumes, die Orakelsprüche des Zoroaster, die er aus neuplatonischen Schriften ausgezogen und gesammelt, die Hermetischen Bücher und die mystische Philosophie der Aegyptier und Chaldäer, letztere bloß in einer lateinischen Uebersetzung, abdrucken lassen.

20. Ein dritter mit Telesius und Patricius ungefähr gleichzeitig lebender Italiäner, Jordanus Brunus [1]), wie sie, ein Gegner der Aristotelischen Philosophie, welcher an Kenntniß der classischen Litteratur und der alten Philosopheme dem Patricius gleich oder doch nahe stand, aber mehr Tiefsinn und Originalität, als dieser, mit einer

men seyn und nicht die Philosophie in einen Abgrund von Dunkelheiten gestürzt haben. Das Licht also und dessen erstgebornes Kind, die Helligkeit müssen wir vor Allem erkennen. Durch sie müssen wir zu dem ersten Licht und dem Vater alles Lichtes aufsteigen. Bei ihm müssen wir ein wenig verweilen und von ihm dann alle Dinge ableiten. Durch die abgeleiteten müssen wir zu ihm wieder zurückkehren, um ewig bei ihm zu bleiben.

1) Giordano Bruno, aus Nola im Neapolitanischen. Seine Eltern und sein Geburtsjahr sind unbekannt. Er trat in seiner Jugend in den Dominikanerorden, den er später verließ. Um 1580 begab er sich aus seinem Vaterlande hinweg, und hielt sich eine Reihe von Jahren hindurch außerhalb desselben auf, indem er nirgends eine dauerhafte Stätte findend zu Genf, Lyon, Toulouse, Paris, London, Wittenberg, Prag, Helmstädt und Frankfurt am Main lebte, lehrte und Schriften herausgab. Im Jahre 1592 erblicken wir ihn wieder in Italien und zwar in Padua. Hier blieb er einige Jahre unangefochten, bis er 1598 von der Inquisition ergriffen, erst nach Venedig und dann nach Rom geführt wurde, wo er 1600 den 17ten Februar auf dem Scheiterhaufen sein Leben endete.

eben so reichen dichterischen Einbildungskraft und einem eben so häufig spielenden Scharfsinne verband, auch an Naturkunde ihm überlegen war, ergriff und benutzte auf eine selbstständigere Weise die pantheistischen Vorstellungen, die er in den neuplatonisirenden Schriften und in den älteren griechischen Systemen gefunden, und bildete aus ihnen eine von den Emanationsbegriffen des Neuplatonismus gereinigte und von dem alt hellenischen Geiste mehr durchdrungene eigenthümliche Auffassung und Darstellung der All-Eins-Lehre. Die physikalische Kosmologie, die er neben seiner metaphysischen Weltansicht und im genauen Zusammenhange mit ihr entworfen, zeichnet sich durch eine würdige, erhabene Vorstellung vom Weltgebäude und auch dadurch aus, daß er in sie die damals noch neue und wenig verbreitete Copernikanische Hypothese aufgenommen. Den Mangel an logischer Verstandesbildung und an wissenschaftlicher Methode theilte er mit seinen philosophirenden Zeitgenossen. Aus diesem Mangel und aus einer eigenthümlichen Mischung von productiver Einbildungskraft und analytischem Talent in seinem Kopf ist es zu erklären, daß er viel Zeit und Mühe, während der ganzen Dauer seiner litterarischen Thätigkeit, auf den nichtigen Zweck verwandte, die Lullische Kunst zu vervollkommnen und zu erläutern und mit ihrer Hülfe das System des Seyns in einem entsprechenden Systeme von Begriffen und Erkenntnissen aufzufassen. Auch stimmte er mit Lullius und den Freunden der platonisch-kabbalistischen Philosophie in der Hinneigung zur Magie und Astrologie überein. Dagegen erhob er sich über sein Zeitalter durch seine völlige Unabhängigkeit von den Satzungen der Kirchenlehre, wie über-

haupt von aller Autorität berühmter und vielgeltender Namen. Seine Schriften beziehen sich großentheils auf seine Bearbeitung und Anwendung der Lullischen metaphysischen Topik [1]) und die mit diesem Gegenstande sich befassenden sind für uns von geringem Werthe und belohnen nicht die Mühe des Verständnisses, zumal da sie vermöge einer Verwicklung subtiler Unterscheidungen, dialektischer Spielereien und allegorischer Darstellungen, wozu noch der häufige Gebrauch einer im epischen Versmaße sich bewegenden poetischen Sprache kommt, eine räthselhafte Dunkelheit besitzen. Nur wenige Abhandlungen hat er hinterlassen, in denen er seine für uns bemerkenswertheren und wahrhaft bedeutenden Ansichten in einigem Zusammenhange und mit einer mehr befriedigenden Klarheit, obgleich keineswegs in systematischer Ordnung und Bündigkeit, ausgesprochen. Unter ihnen enthält die ei-

1) Hierher gehören de compendiosa architectura et complemento artis Lullii. Paris. 1582. 12., de umbris idearum. Paris. 1582. 8., explicatio triginta sigillorum, ohne Jahrzahl und Druckort, de lampade combinatoria Lulliana. Vitebergae, 1587. 8., de progressu et lampade venatoria logicorum. ebendas. 1587. 8., de imaginum, signorum et idearum compositione. Francof. 1591. 8., de triplici minimo et mensura, und de monade, numero et figura, beide gleichfalls zu Frankfurt 1591, und andere. Buhle hat sich dadurch ein Verdienst erworben, daß er diese und die übrigen Brunischen Schriften, welche zu den litterarischen Seltenheiten gehören und fast alle auf der Göttinger Bibliothek sich finden, soweit sie daselbst vorhanden, nicht bloß ihrer äußeren Form, sondern auch ihrem Hauptinhalte nach beschrieben, in seiner Geschichte der neueren Philosophie, 2ten Bandes 2ter Hälfte, S. 716 — 854.

ne [1]) seine metaphysischen Gedanken für sich allein, und die anderen [2]) enthalten seine Theorie vom Weltgebäude in Verbindung mit denselben. Diese haben wir daher allein bei einer gedrängten Zusammenstellung der Hauptpuncte seiner philosophischen Lehre zu berücksichtigen.

21. Alles, behauptet Bruno, was existirt, hat Gründe, von denen seine Existenz abhängig ist, bis auf den obersten Urgrund von Allem und Jedem. In diesem vereinigen sich die vier Gattungen von Ursachen, deren Begriffe bereits von den Alten unterschieden worden, in ihm ist die letzte materiale, formale, wirkende und Endursache enthalten. Das Urwesen ist das schlechthin einfache, selbstständige, unbegrenzte und allumfassende Wesen und begreift in seiner unendlichen Einheit die vollkommene Möglichkeit des Daseyns der von ihm abhängigen, einzelnen und verschiedenen Dinge, sowohl nach ihrer Besonderheit, als nach ihrer Gesammtheit im All der

1) De la causa, principio et uno, (angeblich in Venetia) 1584. 8. F. H. Jacobi's Auszug aus dieser in fünf Dialogen bestehenden Schrift ist eine nicht minder treue, als schön geschriebene Nachbildung ihres hauptsächlichen philosophischen Inhaltes, welcher erst mit dem zweiten Dialoge beginnt, und ihrer interessantesten Stellen. (S. F. H. Jacobi's Werke, 4t. Band, 2te Abth. S. 5—46.)

2) La cena de le cineri, descritta in cinque dialoghi per quatro interlocutori. Parigi, 1584. und de l'infinito universo et mondi. Venetia, 1584. 8. gleichfalls in fünf Dialogen abgetheilt. Eine spätere, erweiterte und gründlichere Bearbeitung des Inhaltes dieser letzteren Schrift erschien zugleich mit der Abhandlung de monade, numero et figura und mehreren anderen zu Frankfurt, 1591. 8. unter dem Titel: de immenso et innumerabilibus, seu de universo et mundis.

Welten. Daher trägt es eben so sehr das passive Vermögen in sich, zu Jeglichem, was entsteht, bestimmt zu werden, oder das allgemeine Substrat der Bestimmungen zu seyn, als das active, zu dem Entstehenden zu bestimmen, umfaßt eben so sehr die unwandelbaren Formen oder Ideen der wandelbaren Gestalten, als den Endzweck, um dessentwillen die letzteren in das Daseyn gerufen werden [1]). Dieser Zweck besteht in der Offenbarung des absoluten Princips, in der möglichst vollkommenen Darstellung des schaffenden Seyns an dem geschaffenen [2]).

So ist also die Gottheit zugleich die erste Materie, welche übersinnlich und unkörperlich sowohl den körperlichen als den unkörperlichen Dingen gemeinsam zum Grunde liegt, und die Quelle und Form der Formen, der allgemeine Verstand, die allgemeine Substanz und Kraft, die Seele und das Leben des Weltalls. Die Verschiedenheiten insgesammt der wandelbaren Formen und der durch diese Formen bestimmten besonderen Materien (der Materien der zweiten Ordnung) liegen in der Einheit des ersten Princips eingewickelt, wie in dem Samen die un-

1) De la causa, principio et uno. pag. 38. seq. Vergl. de immenso et innumerabilibus. pag. 649.:

> Ergo age comprendas, ubi sit natura deusque,
> Namque ibi sunt rerum causae, vis principiorum,
> Sors elementorum, edendarum semina rerum,
> Formae exemplares, activa potentia promens
> Omnia substantis celebrataque nomine primi.
> Est quoque materies passiva potentia substans,
> Consistens, adstans, veniens quasi semper in unum,
> Nam minime tanquam adveniens formator ab alto
> Adstat ab externis qui digerat atque figuret.

2) De la causa etc. p. 43. de immenso etc. p. 258.

sichtbaren Glieder des organischen Körpers. Das Urwesen erzeugt, indem es seine Einheit von Ewigkeit her im Raum und in der Zeit entwickelt, die Mannigfaltigkeit der Einzelwesen. Es nimmt aber dadurch, daß es zahllose Geschlechter und Arten, eine Unendlichkeit besondrer Objecte hervorbringt, für sich selbst keine Zahl, kein Maß und Verhältniß an, sondern bleibt eins und untheilbar in den Dingen. Was wir an den Naturgegenständen in Ansehung ihrer Bildung, ihrer Eigenschaften und Beziehungen Verschiedenes wahrnehmen, was durch Geburt, Auflösung und Wandel zur Existenz gelangt, ist nichts Anderes, als äußere Gestalt, Beschaffenheit, Modification und Umstand der nämlichen Substanz, die veränderliche Erscheinung eines ewigen unveränderlichen Wesens [1]). Bei dem Wirken der Naturproducte zeigt sich der Verstand des Weltalls als ein innerlicher Künstler, der von innen heraus die Materie bildet und gestaltet und abwechselnd die Gestalten, die er aus der geheimen Werkstätte der Natur hat hervorgehen lassen, wieder in das Innere der Materie zurückruft [2]). Die göttliche Wirksamkeit ist ebensowohl ein Resultat der höchsten Freiheit und Intelligenz, als der unabänderlichen Nothwendigkeit. Denn

1) De la causa etc. p. 50. seq., de immenso etc. p. 651. Vergl. Jacobi's Auszug l. c. p. 18. 39. 40. 41. 43.

2) De la causa etc. p. 40.: da noi si chiama artefice interno, perche forma la materia et la figura da dentro etc. Vergl. de immenso p. 649.:

> Atqui materies proprio e gremine omnia fundit,
> Interior siquidem natura ipsa est fabrefactor,
> Ars vivens, virtus, mira quae praedita mente est,
> Materiaeque suae dans actum non alienae.

Gottes Wesen ist durchaus einfach, in ihm findet keine Zusammensetzung und Verschiedenheit Statt. Mithin ist in ihm eins und dasselbe das Seyn, die Macht, die Handlung, die Weisheit, die Güte, der Wille. Durch nichts kann sein Wollen beschränkt und unausführbar gemacht werden, durch keine Kraft weder in ihm noch außer ihm. Deshalb ist sein Wille nicht nur nothwendig, sondern die Nothwendigkeit selbst, und was ihm entgegensteht, ist nicht bloß ein Unmögliches, sondern die Unmöglichkeit selbst. Aber ebendeshalb kommt auch seinem Willen die unbedingte Freiheit zu, und man braucht nicht zu besorgen, daß Gott nicht frei handle, wenn er der Nothwendigkeit seiner Natur gemäß handelt. Nach der selbigen Nothwendigkeit führt er immer das Beste aus, und er kann nicht anders verfahren, als er verfährt, weil er nicht anders als gut seyn kann [1]).

1) De immenso p. 189 — 193.: deus est simplicissima essentia, in qua nulla compositio potest esse vel diversitas intrinsecus. Consequenter in eodem idem est esse, posse, agere, velle, essentia, potentia, actio, voluntas. Consequenter dei voluntas est super omnia, ideoque frustrari non potest neque per se ipsam, neque per aliud. Consequenter voluntas divina est non modo necessaria, sed etiam est ipsa necessitas, cujus oppositum non est impossibile modo, sed etiam ipsa impossibilitas. Necessitas et libertas sunt unum, unde non est formidandum, quod cum agat necessitate naturae, non libere agat, sed potius immo omnino non libere ageret aliter agendo, quam necessitas et natura, immo naturae necessitas requirit. — (Dei) voluntas cum bonitate et bonitas cum necessitate concurrit. Idcirco cum in omni specie unum sit optumum, unum necessario agit et non aliud, utque non potest esse nisi bonus, non potest aliter facere, quam faciat.

22. Daß das Weltgebäude einen unendlichen Raum erfüllen und der Inbegriff zahllos vieler Weltkörper [1]) seyn muß, ist besonders daher gewiß, weil es die Wirkung einer unbegrenzten Kraft, die äußere Erscheinung und Offenbarung einer schrankenlosen Substanz ist [2]). Nur in ihrer Besonderheit und Einzelheit beziehen sich die Dinge auf nähere und fernere beschränkte Ursachen und bedingen sich gegenseitig. In ihrer Totalität aber weisen sie auf eine unermeßliche erste wirkende Ursache hin und diese Totalität kann als vollständige Wirkung dieser Ursache nirgends begrenzt seyn [3]). Von Ewigkeit

1) Bruno unterscheidet zwei Hauptclassen der Weltkörper, Sonnen und Erden (soles atque tellures). Jene, wie diese, sind zusammengesetzte Massen und der Stoff derselben besteht überall aus wesentlich gleichen Elementen, die sich auf Wasser und Feuer zurückführen lassen. Er bemerkt über den Unterschied jener beiden Classen de immenso p. 363.: quia vero in externa saltem specie in quibusdam lux praecellit atque calor, in quibusdam vero unda, vel ut melius dicam, in quibusdam uno, in quibusdam vero alio lucem concipit modo, quaedam per se tenebrosa seu opaca, quaedam vero per se lucida perhibentur astra.

2) De immenso p. 188.: infinitae causae et principio nihil potest esse magnum, immo ne quidem aliquid, nisi infinitum. Si ergo se rebus corporeis communicat seu potius suam magnitudinem in rerum corporearum et multitudinis existentiam explicat, objectum pro captu ejus essentiae simulacrum atque potentiae vestigium infinitum magnitudine et absque numero subjiciat oportet. Sic ab uno consimile unum est neque aliter divinitatis imago corporeo potest esse modo.

3) l. c. licet autem sigillatim ad individua respicienti sub ea, qua singula sunt, ratione proxima atque immediata ad finitum principium atque causam referri

her geht das Weltall seinem ganzen Daseyn nach aus dem Urprincip hervor als eine Mittheilung der unendlichen Güte, als die sich immer gleich bleibende Handlung der Allmacht, als einziges der Vervielfältigung schlechterdings unfähiges Bild der Gottheit [1]). Das an sich Vollkommene ist das Eine, was das möglichst Größte und Beste und dabei überall und in jedem Theile ganz ist. Das Vollkommene im Abbild ist das Eine, was die vollendete Darstellung von jenem und im Ganzen ganz ist. Jenes ist der Geist, die Kraft und Substanz der Welt, dieses das All der Weltkörper. Jedes Begrenzte dagegen ist unvollkommen und unvollendet, und an ihm treten im steten Wechsel und in rastloser Bewegung die Gegensätze hervor, welche in der Unendlichkeit des Universums sämmtlich auf Einheit, Wahrheit und auf das schlechthin Gute zurückkommen. So ist z. B. das Kalte und Warme, welches als einander entgegengesetzt an den besonderen Dingen erscheint, nur Eins in dieser Unendlichkeit [2]).

debeant, quandoquidem finitam potentiam finitus respicit effectus, in universitatis tamen computatione infinitum efficientem primum singula et omnia in mundo innumerabilia cognoscunt.

1) l. c. p. 253. u. 254.

2) l. c. p. 258.: perfectum distinguitur in id, quod simpliciter, et id, quod in genere. Perfectum simpliciter est duplex, in essentia videlicet et in imagine. Primum est, quod in toto et in omni parte totum, secundum, quod est in toto totum. Primum est divinitas, intellectus universi, bonitas absoluta atque veritas, secundum est corporeum illius immensum simulacrum. etc. p. 253.: mundus quicunque sensibilis imperfectus est, ut malum et bonum, materia et forma,

Weil alle besondere Dinge Modificationen der göttlichen Substanz sind, so sind sie auch durchgängig von dem Leben durchdrungen, welches das Weltall durchströmt, und nur in verschiedenen Stufen oder Graden der Entwicklung tragen sie dasselbe in sich. Kein unbelebt scheinender Körper ist so klein und gering, daß nicht Lebensgeist in ihm wohne, und dieser bedarf nur eines passenden Verhältnisses, um in einer anderen Concretion der Materie als Pflanze sich auszubreiten oder als Thier zu den Gliedern eines beweglichen empfindenden Leibes zu gelangen [1]). Die Seele ist in allen Dingen der Grund ihrer Bewegung, namentlich auch in den Weltkörpern der Grund ihrer regelmäßigen Umschwingungen [2]).

lux et tenebrae, tristitia et gaudium concurrunt, et omnia ubique in alteratione sunt atque motu, quae omnia in infinito in rationem unitatis, veritatis et bonitatis veniunt. Quemadmodum rationale et irrationale in animali sunt indifferentia et unum et verum, sic in infinito (nempe maximo) calidum et frigidum per universum sunt unum.

1) De la causa p. 46—49.: sia pur cosa quanto picola, et minima si vogla, ha in se parte di substanza spirituale, la quale, se trova il sogetto disposto, si stende ad esser pianta, ad esser animale et riceve membri di qualsivogla corpo, che comunmente se dice animato, perche spirto si trova in tutte le cose, et non é minimo corpusculo, che non contegna cotal portione in se, che non inamini.

2) De immenso. p. 426.: sphaerae per aetheream regionem ab anima propria moventur facillimo appulsu, tum quia corpus animae obsequentissimum est, tum quia ex parte spatii nullum est resistens, nullum impedimentum etc. Vergl. p. 462: hic etiam meminisse debemus, animam esse in omnibus motus principium

G

Der menschliche Geist ist zu einer ewigen Fortdauer bestimmt. Deshalb wird das Erkennen und das Verlangen des Menschen nie durch das Gute befriedigt, dessen Besitz ihm zu Theil geworden, sondern richtet sich immer auf ein anderes und höheres. Dies ist ihm eine Bürgschaft dafür, daß sein Forschen und Trachten kein Ende finden wird bei einem Gebiete von Wahrheiten, welches Schranken hat und bei einem Gute, das in Grenzen eingeschlossen ist. So wird auch jede andere besondere Materie, sey sie nun körperlich oder unkörperlich, niemals durch die Aufnahme von Formen erfüllt, sondern jede begehrt, nach allen denen, welche sie von Ewigkeit her schon erlangt hat, nichtsdestoweniger diejenigen, die in der Ewigkeit noch erlangt werden können. In der Auffassung des Lichtes, welches uns bei dieser Erwägung leuchtet, darf uns das nicht irre machen, daß hienieden die den Menschen gewöhnliche Sehnsucht nach immerwährender Erhaltung des irdischen Lebens getäuscht wird. Gemäß dem Gebote der Natur will die besondere Materie ohne Aufhören existiren, zufolge der Unwissenheit aber, die aus der Zusammenziehung der Form zu dieser Materie und aus der Beschränkung der Materie durch diese Form nothwendig entspringt, will sie immer in der Gestalt existiren, in der sie jetzt sich befindet. Denn sie weiß nicht, woher ein Anderes kommen und wohin es gehen könne. Die Seele des Weisen aber fürchtet den

et plures omnino esse sensus atque motionis et adtactus species, quam homo experiatur in se ipso, sicut sunt quidam effectus in aliis animantibus et lapidibus, et plantis, quibus occulta ratione moventur; et nos movemur ab iisdem.

Tod nicht, ja bisweilen begehrt sie ihn freiwillig und geht ihm freiwillig entgegen [1]).

23. Italien, vom funfzehnten bis zum siebzehnten Jahrhundert der vornehmste Sitz der dem Scholasticismus entgegengesetzten litterarischen und philosophischen Bestrebungen, brachte bald nach den genannten Männern noch einen Denker hervor, dessen umfassenderer Versuch, die sämmtlichen Theile des Lehrgebäudes der Philosophie neu zu begründen und auszubilden, ebenfalls in die Reihe der eben geschilderten Unternehmungen zu setzen ist.

Dieser Denker war Thomas Campanella [2]). Sein hier in Betracht kommendes Hauptwerk ist sein Versuch

1) De immenso p. 150. u. 151: quandoquidem in conquirenda bonitate adipiscendisque bonis humanus nunquam intellectus et affectus expletur. Non igitur in veritate terminum habente et in bono finibus incluso inquisitionis et expetentiae finis erit etc. Neque nos ab istius lucis apprehensione perturbet, quod et desiderium praesentis vitae (sic ut omnia particnlaria in praesenti forma perpetuari desiderant) defraudatur. Inde enim istud evenit, quod cum materia particularis universos simul actus comprehendere nequeat, successive comprehendit atque sigillatim, ita, quod praesens est, tantum cognoscit atque desiderat. Per naturae ergo dictamen vult esse semper, per eam vero, quae est a contractione formae ad hanc materiam et limitatione materiae ab hac forma, ignorantiam vult semper esse hoc, quod est; nescit enim aliud, unde venit et quo vadat. — Anima sapiens non timet mortem, immo interdum illam ultro appetit, illi ultro occurrit.

2) geboren 1568 zu Stilo in Calabrien. Er trat in seiner Jugend in den Dominikanerorden. In seinem ein und dreißigsten Lebensjahre traf ihn das Unglück, da seine Gegner ihn bei dem spanischen Hofe in den Verdacht gebracht,

einer angeblich aus eigenthümlichen Grundsätzen abgeleiteten, von ihm so genannten Universalphilosophie oder Metaphysik [1]). Er betrachtete diese Wissenschaft, für deren Schöpfer er sich hielt, als die gemeinschaftliche Grundlage, Werkstätte und Quelle aller übrigen Wissenschaften, und legte einen sehr hohen Werth auf seine in einem beträchtlichen Foliobande weitläuftig ausgeführte

daß er in eine verrätherische Verbindung mit den Türken sich eingelassen habe, zu Neapel als Staatsverbrecher und zugleich auch als Ketzer verhaftet zu werden. Seine Gefangenschaft daselbst dauerte sieben und zwanzig Jahre. Anfangs ward er in dieser Lage auf das härteste behandelt, und mußte mehrmals die Tortur ausstehen. Späterhin verfuhr man gelinder gegen ihn und verstattete ihm den Gebrauch von Büchern und das Schreiben, auch den Zutritt von Fremden, die ihn besuchen wollten. Durch Vermittlung des Pabstes Urban VIII. ward er 1626 von der Beschuldigung des Staatsverbrechens freigesprochen, aus dem Gefängnisse zu Neapel entlassen und nach Rom gebracht, unter dem Vorwande, daß dort von der Inquisition die Untersuchung in Ansehung der ihm Schuld gegebenen Ketzereien geführt werden solle. In Rom ward er bald auch wegen dieses Punctes freigesprochen. Als die spanischen Minister seine Loslassung erfuhren, wollten sie sich aufs neue seiner bemächtigen und ihn wieder nach Neapel führen lassen. Campanella entkam aber mit Hülfe des französischen Gesandten in einer Verkleidung nach Frankreich. Hier fand er einen sichern Aufenthalt und der König bewilligte ihm eine jährliche Pension. Er starb zu Paris 1639.

1) Universalis philosophiae seu metaphysicarum rerum, juxta propria dogmata, partes tres. Paris. 1638. fol. Außerdem sind von ihm besonders noch zu bemerken realis philosophiae epilogisticae partes quatuor, h. e. de rerum natura, hominum moribus, politica (cui civitas solis juncta est) et oeconomica. Francof. 1623. 4. und philosophiae rationalis et realis partes quinque. Paris. 1638. 4.

Bearbeitung derselben [1]). Sie enthält eine Psychologie und Theorie des Erkenntnißvermögens, eine Ontologie, Theologie, Kosmologie, Pneumatologie, Religionsphilosophie und religiöse Sittenlehre. Eine ungemeine Belesenheit kommt in ihr zum Vorschein, welche sich über alle Zeiträume im Gebiete der Philosophie und Theologie verbreitet. Ihn unterstützte bei seinen Speculationen ein ausgezeichnetes Gedächtniß, welches einen außerordentlich großen Reichthum von Materialien aus den Schriften der Philosophen, Kirchenlehrer und Theosophen aufgenommen, und ihm davon bei jeder Gelegenheit, was er eben brauchte, vergegenwärtigte. Aber es mangelte ihm an Erfindungsgabe und an der höheren philosophischen Geisteskraft, welche einen solchen Stoff zu durchdringen, zu beurtheilen und das aus ihm Ausgewählte mit eigenthümlichen Gedanken zu einem systematischen Ganzen zu verknüpfen vermocht hätte. Die Beschaffenheit seines Temperamentes und Gemüthes brachte in ihm eine Vorliebe für die transcendenten Anschauungen, Phantasmen und

1) Ego, sagt Campanella in seinem Zueignungsschreiben dieses Werkes an den französischen Finanzminister Claudius von Bullion, qui nunquam mea laudavi opera, hoc unum, pro veritate ad nationum utilitatem laudare cogor, cum rite agnitum sit, omnes humanos libros ad istum esse, quasi pueriles notitiae ad provectas; et quicunque ante me metaphysicam aggressi sunt, potius eos logicam et grammaticam insulsam et inordinatam tradidisse, quam metaphysicam, non ego, sed quibus et meam videre datum est, testantur. Et Christiani, i. e. vere rationales, qui Christum non vulgariter, ut unum sectariorum, sed sublimiter, ut dei rationem universalem, verbum et sapientiam colunt, applaudent vehementer.

Schwärmereien des Neuplatonismus hervor; dabei hatte ihn aber doch auch die Naturlehre des Telesius, die natürliche Religion des Raymundus von Sabunde und manche andre dem Neuplatonismus widerstrebende und zum Empirismus sich hinneigende Lehre angezogen. Die Kirchenlehre übte ebenfalls eine große Gewalt über ihn und so ward und blieb er, indem gar zu verschiedene Richtungen der Betrachtung sich in ihm durchkreuzten, bei manchen Talenten, bei einem unermüdlichen Fleiß und inniger Wahrheitsliebe dennoch ein verworrener Kopf. Sein nach eignem Dafürhalten nicht minder neues als vollendetes System ist nichts Anderes als eine Zusammenreihung verschiedenartiger, großentheils mit einander innerlich nicht zusammenhangender und in der That unvereinbarer Vorstellungen aus allen Perioden der Philosophie, die von ihm mehr oder weniger modificirt worden und in welche er einige selbsterfundene Bestimmungen von geringer Bedeutung eingewebt. Am meisten hat er aus den neuplatonisirenden Schriften genommen, nächstdem vieles aus Aristoteles, ungeachtet er beständig gegen die peripatetischen Lehrbegriffe polemisirt. Schätzbar ist in mancher Hinsicht, daß er alle Probleme der Philosophie, die bis auf seine Zeit irgend zur Sprache gekommen, festhält, mit Ausführlichkeit untersucht, bei ihnen jedesmal das Für und Wider erwägt, und sie sämmtlich entscheidend zu lösen unternimmt. Jedoch gänzlich fehlt ihm, was doch allein einer philosophischen Lehre eine wahre Bedeutung und dauernden Werth gibt, das Nothwendige und wissenschaftlich Systematische in der Verknüpfung der Begriffe und Behauptungen.

Bei dieser Unvollkommenheit und eklektischen Zusammenfügung des Campanellaschen Lehrgebäudes kann es uns hier um eine vollständige Schilderung der Hauptsätze desselben nicht zu thun seyn. Wir heben nur wenige Puncte heraus, in denen das Charakteristische seiner Behandlung der Sache zum Vorschein kommt und durch deren Darstellung unser allgemeines Urtheil über ihn hinlänglich gerechtfertigt werden wird.

24. Campanella beginnt die Untersuchungen seiner Universalphilosophie mit der Erwägung, daß Gott allein der zuverlässige Lehrer der Wahrheit ist [1]). Gott, behauptet er mit Raymundus, spricht zu den Menschen auf eine doppelte Weise, indem er theils die Dinge hervorbringt und in der Wirklichkeit darstellt, theils sie durch seine Stimme nach menschlicher Art offenbart, wie ein Lehrer seinen Schülern [2]). Alle Menschen sind, insofern sie aus sich selbst reden, unwahr, sey es nun aus Furcht, oder aus Unwissenheit oder aus bösem Willen, und sie verdienen nur dann Glauben, wann sie entweder in der Eigenschaft von Zeugen dasjenige verkünden, was sie in dem einen der beiden Bücher Gottes, in der Welt, gelesen haben, oder wann Gott durch sie das Wort führt, wie dies bei den heiligen Schriftstellern der Fall ist [3]). Den Plan einer neuen Metaphysik, äußert Campanella

1) Philosophia univers. P. I. L. I. Prooem. p. 1.

2) l. c. Deus loquitur nobis, aut res facto exprimendo aut voce revelando. p. 2.: deus autem duabus ad nos loquitur viis, nempe vel ipsas res producendo, vel revelando humano more, sicut doctor discipulis.

3) l. c. p. 1. u. 3.

bei dieser Gelegenheit, habe er erst zu einer Zeit gefaßt, als er von den Irrpfaden, auf denen er sich zuvor befunden, durch Gott vermittelst Züchtigungen zu der Bahn des Heils und zur Erkenntniß des Göttlichen zurückgeführt sey. Diese Metaphysik gedenke er nicht zu gründen mit Hülfe der Syllogismen, mit denen man nur aus der Ferne, wie mit Pfeilen, das Ziel erreiche, ohne es unmittelbar zu genießen, auch nicht mit Hülfe von Autoritäten, welches so viel sey, als mit einer fremden Hand das Ziel erfassen, sondern durch die Thätigkeit des inneren Gefühles, die mit jener großen Wonne verbunden sey, welche Gott den ihn Fürchtenden im Geheimen bewahre. Hierdurch gewiß geworden über die metaphysischen Gegenstände wage er es, unter Gottes Leitung, den Menschen die rechten Wege zu zeigen [1]).

Was er zu den metaphysischen Gegenständen rechnet, stellt sich in der Uebersicht dar, die er von dem Inhalte der drei Haupttheile seines Werkes gibt [2]). Der erste,

1) l. c. p. 5.

2) l. c.: Itaque in prima parte tractabimus, utrum sit scientia et quam modica sit et ex parte — et de considerandis in cujusque rei cognitione, de epilogo cognitionis, quae est definitio, et de regulis cognoscendi, quae e sensu primario non cognoscuntur. In secunda parte de ente et non-ente, principiis rerum metaphysicis et de primalitatibus, constituentibus ipsum ens — de deo uno, et de numero providentiaque et de basibus existentiarum. In tertia parte de origine mundi et fine, de angelis et de ideis, de systematibus et de connexione divinorum, physicorum et mathematicorum entium ad systematum constructionem, et de anima humana, de immortalitate, de exilio et saeculis saeculorum, de miraculis et de requisitis notis; insu-

sagt er zum Schluß der Uebersicht, handelt von den Principien des Wissens, der zweite von den Principien des Seyns, der dritte von den Principien der Wirksamkeit, insofern sie aus Gott entspringen.

25. In dem ersten Theile setzt er zuvörderst unter vierzehn Rubriken die ihm bekannten skeptischen Bedenklichkeiten und Einwürfe gegen die Realität der Erkenntnisse auseinander und unternimmt dann die Widerlegung derselben. Hierbei stellt er die Behauptung auf, daß wir im Besitz allgemeiner Begriffe sind, deren objective Gültigkeit wir ohne Schwierigkeit anerkennen, theils nach einem innerlichen Grunde zufolge eines uns angebornen Vermögens, theils nach einem äußeren Grunde zufolge der allgemeinen Uebereinstimmung aller Menschen [1]. In ihnen liegen die obersten und zuverlässigsten Grundsätze alles Wissens. Was aus ihnen mit Nothwendigkeit abgeleitet wird, steht auf der zweiten Stufe der Gewißheit. Der erste dieser Grundsätze lautet, daß wir sind, daß wir Dinge ausführen können, daß wir wissen und wollen. Der zweite, daß wir nur Etwas sind, daß wir nur Etwas können, wissen und wollen und nicht Alles [2]. Unsre Erkenntniß der Außendinge und unsre Einwirkung auf dieselben ist dadurch bedingt, daß wir uns selbst als an-

per ad legislatores examinandos, et de reversione per religionem ad primum ens et principium ejus, qui est deus.

1) l. c. Lib. I. c. 3. art. 3. p. 32.

2) l. c.: ergo nos esse et posse, scire et velle, est certissimum principium primum, deinde secundario, nos esse aliquid et non omnia et posse, scire, velle aliquid et non omnia vel omnino.

geregt durch die Dinge erkennen und daß wir unsrer eignen Einwirkung auf unsere Glieder uns bewußt sind. Was uns nicht afficirt, liegt außerhalb des Kreises unseres Wissens, Wollens und Könnens [1]). All unser Wahrnehmen entspringt aus Affection und ist seinem Ursprunge nach ein Leiden. Es vereinigen sich aber immer drei Thätigkeiten in und mit der Wahrnehmung, 1) die Thätigkeit des Vermögens, welches die Eindrücke empfängt, 2) die der erkennenden Urtheilskraft und 3) die des Begehrungsvermögens, welches in Liebe und Haß sich äußert [2]). Bei dem Empfang der Eindrücke wird die Seele zum Theil dem berührenden Gegenstande verähnlicht. Die empfindende, urtheilende und begehrende Seele ist ein körperlicher, dünner, warmer und lichter Hauch, der seinen Hauptsitz in den Gehirnskammern hat [3]). Neben

1) l. c.: porro nos possumus, scimus et volumus alia, quia possumus, scimus et volumus nosipsos; siquidem possum levare pondus quinquaginta sestertiorum, quia possum elevare me ponderatum illis, et sentio calorem, quia sentio me calefactum, et amo lucem, quia amo me illuminatum et cibum, quia me cibatum; nec unquam ens ullum potest aut scit aut vult aliquid, nisi quia se ipsum illo aliquo affectum. Ea autem, a quibus non contingit nos affici, impossibile est posse, aut scire aut velle.

2) l. c. c. 4. art. 1. p. 33. c. 4. art. 7. p. 42. c. 5. art. 1. u. 2. p. 44. u. 45.

3) l. c. c. 4. art. 3. p. 38.: unde concludere liceat, animam sentientem esse spiritum corporeum, intra nervorum genus habitantem, calidum, tenuem, sensitivum, lucidum, passionibus aptum. c. 5. art. 2. p. 45. c. 4. art. 3. p. 37.: sed neque reperitur anima sensitiva libera, nisi in cellis cerebri, ex quibus excurrit per nervos in corpus totum et animat et sensificat et movet membra.

dieser körperlichen Seele ist eine höhere Vernunftkraft, der Geist, in dem Menschen, welcher alle ihre Thätigkeiten mit ihr theilt und also gleichfalls im Bezug auf die natürlichen Dinge empfindet und wahrnimmt, sich erinnert, sich einbildet, urtheilt und schließt. Außerdem gehört ihm eine eigenthümliche Wirksamkeit rücksichtlich auf die übernatürlichen Dinge an, zu welcher er die körperliche Seele auch mit sich fortreißend zu erheben vermag [1]).

26. Im zweiten Theile geht Campanella von der Behauptung aus, daß Dasjenige, was an sich und schlechthin existirt, nothwendiger Weise immer ist, weil sein Wesen in dem einfachen Seyn besteht [2]). Dieses umfaßt ferner und enthält in sich das Wesen der Dinge jeder Art [3]). Was dagegen bloß auf eine gewisse Weise existirt, ist nicht mit Nothwendigkeit immerwährend, ist begrenzt und zusammengezogen zu einer gewissen Art des Seyns [4]). Obgleich es außer dem absoluten Seyn viele

1) l. c. c. 6. art. 3. p. 51 : mens autem, quidquid operatur sentiens anima, et ipsa operatur cum ea. Sentit enim, memoratur, reminiscitur, imaginatur, ratiocinatur circa naturalia et insuper operationem habet propriam erga transnaturalia per se, ad quam etiam rapit spiritum sensitivum.

2) l. c. Pars II. Lib. VI. c. 1. art. 1. p. 2.: quod omnino est, necessario semper est. Ejus enim essentia est, ut sit tantum et simpliciter.

3) l. c.: quod vero est omnino, omnis generis entitates continet et ambit.

4) l. c.: quod vero aliquo modo est, non necessario semper est, sed aliquo tempore et modo particulari. Item, quod aliquo modo est, finitum est contractumque ad aliquod genus entis.

auf eine bestimmte Weise seyende Dinge gibt, nämlich außer Gott einen Himmel und eine Erde, Wärme, und Thiere u. s. w., so ist Gott doch insofern dies Alles, weil seine Natur alle Natur ist, nach dem Zeugnisse des Trismegistus, inwiefern diese Dinge Seyn und Vollkommenheit enthalten. Ausgeschlossen sind sie von Gott, insoweit sie Nichtseyn und Unvollkommenheit in sich tragen [1]). Der Charakter des besonderen Dinges besteht darin, daß sich ein beschränktes Seyn und ein unendliches Nichtseyn in ihm findet [2]). Die Zusammensetzung des Seyenden und des Nichtseyenden bringt ein Drittes hervor, welches weder reines Seyn noch Nichtseyn ist. So ist z. B. der Mensch nicht Nichts, aber auch nicht ein schlechthin Seyendes, sondern er ist dieses Wesen oder ein bestimmtes Wesen. Er ist Etwas, weil er nicht Alles ist. Also das Nichtseyn bewirkt nicht minder, als das Seyn, daß Etwas existirt. Das Seyn ist an sich unbegrenzt und unermeßlich, wie an der Gottheit erhellt, in welcher es rein sich findet. Daß es begrenzt und modificirt wird, hat es von dem Nichtseyenden [3]). Wenn der Mensch nicht an dem Nichts Theil nähme, so würde er Alles, was ist, seyn, würde alle Macht, alles

1) l. c.

2) l. c.: ens particulare — finito esse constat et infinito nonesse.

3) l. c. c. 3. art. 2. p. 12.: compositio autem entis et nonentis facit quidem tertium, quod non est ens purum nec nonens. Non enim homo est nihil, sed nec prorsus ens; sed est hoc ens aut aliquod ens. Est autem aliquod, quia non est omnia entia. Ergo nonesse facit, ut sit aliquod, non minus quam esse.

Wissen, allen Willen besitzen. Nun vermag, weiß und liebt er unendlich Vieles nicht. Mithin ist er zusammengesetzt aus Macht und deren Negation, aus Wissen und Nichtwissen, aus Wollen und Nichtwollen; Nichtkönnen aber, Nichtwissen und Nichtwollen sind nichtseyende Dinge [1]).

Die Primalitäten nämlich oder die constitutiven Grundeigenschaften des Seyenden sind Macht oder Vermögen, Weisheit und Liebe, die des Nichtseyenden, sind Ohnmacht oder Unvermögen, Unwissenheit und Lieblosigkeit [2]). Alle abhängige Wesen bestehen aus dem Vermögen zu seyn, aus der Wahrnehmung des Seyns und aus der Liebe zum Seyn, wie dies bei Gott selbst der Fall ist, dessen Bild oder Spur sie an sich tragen. Wie die Thätigkeit des Gehens nicht erfolgt, wenn das Vermögen und der Wille, zu gehen, und das Bewußtseyn desselben mangelt, so kann es überhaupt kein Wesen geben, dem Eins von jenen gebräche. Wir sehen durchaus, daß Etwas ein Seyendes ist, weil es Kunde vom Seyn hat, und daß nichts Reales gefunden wird, was sich seiner unbewußt wäre. Denn jedes Ding kämpft für sein Daseyn gegen die ihm keineswegs unbekannten Gegenstände, die es zu zerstören drohen. Deutlich beweisen die Kraftäußerungen aller Dinge, auch der für leblos geltenden, daß

1) l. c.

2) l. c. Pars I. Lib. I c. 9. art. 12. p. 78.. ad primum igitur dico, quod principia entis finiti seu potius proprincipia sunt ens et nonens. Sed entis, ut ens, sunt proprincipia sive primalitates: potentia, sapientia et amor; nonentis vero: impotentia, insipientia et disamor.

sie mit dem Vermögen ihrer Wirksamkeit die Erkenntniß und die Liebe ihrer Existenz vereinigen [1]).

Gott ist die allgemeine innerliche und äußerliche Grundlage, die Ursache und unermeßliche Stütze, in welcher Alles existirt, lebt und sich bewegt. In ihm, dem ersten Seyenden, befindet sich zunächst die urbildliche Welt, welche unbegrenzt und unermeßlich ihm am ähnlichsten ist, welche weit hinausragt über die Schranken und Zahlen der körperlichen Welt und wirklicher, wahrer und besser ist, als diese [2]). In der urbildlichen Welt existiren die Engel, die man Tugenden, Intelligenzen und Mächte nennt, und deßhalb durchdringen sie allen Raum und denken die Ideen, welche sie von der urbildlichen Welt empfangen. In ihr ist überhaupt die Welt

1) l. c. Pars II. Lib. VI. c. 7. art. 1. p. 39.: omne enim ens constat potentia essendi, sensu essendi et amore essendi, sicut deus, cujus imaginem aut vestigium gerunt; et sicut operatio, quae est essentiae extensio, non fit, si desit posse ambulare, neque, si desit sensus ambulandi, neque si voluntas, ita nec ens potest esse, cui istorum deest unum. Ecce videmus quidem ens esse, quia novit esse, et nullum ens reperiri sui inscium. Nam pro se pugnat contra non ignota sui destructiva, quia essendi et conservandi esse principium sapientia est, quod manifestius est nobis in animalibus. l. c. p. 40. seq.

2) l. c. Lib. IX. c. 14. art. 3. p. 243.: igitur balbutiendo, ut quimus, proponamus deum ut basim intrinsecam et extrinsecam, fundamentum et causam et sustamentum immensum, in quo sunt omnia et vivunt et moventur. In primo ente ponimus mundum archetypum immensum et infinitum, sibi simillimum, longe excedentem limites et numeros mundi corporei et realius, et verius et melius.

der höheren Vernunftkräfte, die Geisterwelt, enthalten [1]). In der Geisterwelt ist die unmittelbare Basis der körperlichen, die mathematische Welt, begründet. In der mathematischen bilden die Geister die Figuren, Linien, Puncte und alle geometrische Gestalten, deren unvollkommne Nachbilder diejenigen sind, welche wir an den Körpern darstellen. In ihr hat die zusammengezognere körperliche oder materielle ihren Sitz. Gott setzte die körperliche Masse innerhalb der mathematischen, damit ein Platz vorhanden sey für die activen Formen, deren gegenseitiger Kampf die körperliche Welt ausmacht [2]).

27. Im dritten Theile sucht Campanella zu beweisen, daß die gegenwärtig vorhandne körperliche Welt einen zeitlichen Ursprung genommen und daß sie nicht aus einem ihr vorhergehenden Stoff und eben so wenig aus den Trümmern einer anderen Welt, sondern aus Nichts von Gott geschaffen sey. Einst werde sie sich auflösen, aber nicht in Nichts, sondern um zu einer besseren Form wieder erneuert zu werden, denn sie sey noch nicht zu ihrer Vollkommenheit gelangt [3]).

Nachdem der Körperstoff geschaffen und in den Raum gesetzt war, so brachte Gott, weil jener für sich selbst zu keinem Gegenstande sich gestalten konnte, außerdem noch

1) l. c. art. 4.

2) l. c. p. 245.: in mundo mentium fundatur basis mundi corporalis, quae est mundus mathematicus etc. Intra, seu supra, seu potius in mundo mathematico contractior mundus locatur corporalis seu materialis etc.

3) l. c. Pars III. Lib. XI. c. 3. art. 2. p. 11.

die Kälte und die Wärme hervor, die beiden wirkenden Ursachen, welche mit dem Vermögen, mit der Empfindung und mit der Liebe ihres Seyns begabt wurden, und die Fähigkeit, sich zu erweitern und zu vermehren, erhielten. Da sie unkörperlich, jedoch nicht, wie die Engel, für sich bestehend sind, so bedurften sie der Stütze des körperlichen Stoffes. Deshalb begannen beide, denselben zu ergreifen, und es erschien die Nothwendigkeit, der Einfluß oder Ausfluß der göttlichen Macht, und zwang sie, für ihre Erhaltung Sorge zu tragen. Da nun die Materie begrenzt ist und dem unendlichen Verlangen nach Existenz, welches jene Kräfte von dem unendlichen Gott erhalten, nicht genügt, so entstand der Streit zwischen beiden. Demnach kam das Schicksal zum Vorschein, der Ausfluß der göttlichen Weisheit, und ordnete es an, daß aus solcher Zwietracht das Chaos des Stoffes, der Wärme und der Kälte sich sondere, während Gott Acht gab, daß diese Sonderung eine harmonische Erbauung der Welt würde. Hierdurch erschien der dritte Einfluß des göttlichen Waltens, die Harmonie, als Ausfluß der göttlichen Liebe, indem Gott in den Theilungen und Gestaltungen der Materie die Schätze der Natur darstellen wollte, welche in seinem Geiste verborgen sind. Im Kampfe der Wärme und Kälte traten nun als geschiedene Haupttheile der körperlichen Welt der Himmel, die Luft, das Wasser und die Erde hervor [1]).

28. Zum Schlusse dieses Abschnittes gedenken wir noch der gleichfalls zum Uebergange von der Scholastik zur selbstständigeren neueren Philosophie gehörigen Bestre-

1.) l. c. c. 5. art. .4 p 27.

bungen eines Zeitgenossen von Campanella, des Engländers Baco von Verulam [1]), durch eine neue Methodologie [2]) und eine neue Eintheilung und Anordnung der Wissenschaften [3]), die er mit vielen Bemerkungen und Vorschlägen in Bezug auf die Verbesserung und Erweiterung derselben begleitete, in ihrer Behandlungsweise eine gänzliche Entfernung von der scholastischen Methode und eine durchgreifende Reform zu veranlassen. Für die Philosophie selbst im engeren und eigentlichen Sinne dieses

1) Franz Baco, Lord von Verulam, Sohn des Nicolaus Baco, Großsiegelbewahrers unter der Königinn Elisabeth, ward zu London geboren 1560. Er zeichnete sich sehr früh durch seine Talente und Kenntnisse aus, gelangte unter Jacob I. zu angesehenen Staatsämtern und endlich sogar zu den Würden eines Großkanzlers von England und Barons von Verulam, auch Viscount's von St. Alban. Wegen eines gesetzwidrigen Verfahrens in seiner Amtsführung, dessen er sich in Verbindung mit dem Herzoge von Buckingham und mit dem Könige selbst schuldig gemacht zu haben scheint, ward er (1621) vor dem Parlament angeklagt und von demselben zur Entsetzung von allen seinen Aemtern und Würden, zu einer Geldbuße und zum Gefängniß im Tower auf unbestimmte Zeit verurtheilt. Er blieb jedoch nur kurze Zeit im Verhafte, zufolge des Einflusses seiner mächtigen Gönner. Bald wurde das ganze Verdammungsurtheil widerrufen und Baco wieder in den Besitz seiner Ehrenstellen eingesetzt. Von nun an lebte er aber in Zurückgezogenheit vom Hofe und von Staatsgeschäften, bis zu seinem Ende, welches 1626 erfolgte.

2) In seiner Schrift „novum organum scientiarum sive judicia vera de interpretatione naturae," welche zu London 1620. fol. zuerst erschien.

3) In den neun Büchern de dignitate et augmentis scientiarum. Lond. 1623. Außerdem besitzen wir von ihm eine Anzahl kleinerer Abhandlungen, größtentheils über

Wortes, den wir bei unserer Schilderung bisher immer im Auge gehabt haben, also für das Streben, die jenseits der Erfahrungssphäre liegenden Principien des Seyns der Dinge überhaupt und des Allgemeinen, Nothwendigen und Gesetzmäßigen im menschlichen Erkennen und Handeln insbesondre zu entdecken, sind seine Bemühungen nicht positiv und unmittelbar förderlich gewesen. Seine sie betreffenden Ansichten können, ungeachtet manches Interessanten und Originellen in ihnen, doch nicht für wahrhaft bedeutend und brauchbar gelten. Bei vieler Lebhaftigkeit des Geistes, einem kräftigen Fassungsvermögen und einem glänzenden Scharfsinne fehlte es ihm an Tiefe und Gründlichkeit, um den Plan zu einem vollständigen Gebäude des menschlichen Wissens in seinen Hauptpuncten befriedigend zu entwerfen. Als erster Versuch bleibt zwar auch im Allgemeinen sein Unternehmen immer achtungswerth, ein vollständiges systematisches Verzeichniß aller Wissenschaften aufzustellen, die Lücken und Mängel zu bezeichnen, die er hier nach dem bisherigen Zustande derselben gefunden, und für ihre Ausfüllung und Beseitigung Rathschläge zu geben. Jedoch nur, was er für die Hinweisung auf den Weg der Ausbildung und Erweiterung der empirischen Naturforschung durch seine methodologischen Regeln und seine Andeutungen der hierher gehörigen Untersuchungspuncte gethan, hat

physikalische Gegenstände, eine Geschichte der Regierung Heinrichs VII. von England, und eine Sammlung von Betrachtungen über verschiedene Puncte der praktischen Philosophie, unter dem Titel „sermones fideles, ethici, politici, oeconomici, sive interiora rerum.“ Seine sämmtlichen Werke erschienen zuerst vollständig in der Ausgabe von Mallet. Lond. 1740. fol.

wirklich heilsam auf diese Studien, vornehmlich in England, eingewirkt. In diesem Gebiete hat er sich durch Verdrängung der scholastischen Syllogistik aus demselben, durch Empfehlung und Darstellung des richtigen Gebrauches der Induction [1]) und der Beobachtungen und Experimente, und überhaupt durch einen Reichthum fruchtbarer Bemerkungen, die sich hauptsächlich in seinem neuen Organon finden, gerechte Ansprüche auf die hochachtende Anerkennung der Nachwelt erworben.

1) Er bemerkt hierüber im Allgemeinen, Nov. Organ. I, aphor. CV.: in constituendo autem axiomate forma inductionis alia, quam adhuc in usu fuit, excogitanda est, eaque non ad principia tantum (quae vocant) probanda et invenienda, sed etiam ad axiomata minora et media, denique omnia. Inductio enim, quae procedit per enumerationem simplicem, res puerilis est et precario concludit et periculo exponitur ab instantia contradictoria et plerumque secundum pauciora, quam par est et ex his tantummodo, quae praesto sunt, pronuntiat. At inductio, quae ad inventionem et demonstrationem scientiarum et artium erit utilis, naturam separare debet per rejectiones et exclusiones debitas, ac deinde post negativas tot, quae sufficiunt, super affirmativas concludere, quod adhuc factum non est, nec tentatum certe, nisi tantummodo a Platone, qui ad excutiendas definitiones et ideas hac certe forma inductionis aliquatenus utitur. Verum ad hujus inductionis sive demonstrationis instructionem bonam et legitimam quam plurima adhibenda sunt, quae adhuc nullius mortalium cogitationem subiere, adeo ut in ea major sit consumenda opera, quam adhuc consumta est in syllogismo. Atque hujus inductionis auxilio non solum ad axiomata invenienda, verum etiam ad notiones terminandas, utendum est. Atque in hac certe inductione spes maxima sita est.

29. Nachdem wir dergestalt im Allgemeinen die Bedeutung und den Werth der hier zu erwägenden Leistungen Baco's charakterisirt, so wollen wir noch auf seinen Stammbaum der Wissenschaften und Künste einen Blick werfen, wobei das Ungenügende in seinen Begriffen von den Problemen der Philosophie und das Unbestimmte und zu weit Ausgedehnte in seiner Vorstellung von dem Inhalt und Umfang ihres Gebietes sichtbar werden wird. Er sondert zunächst die menschliche Gelehrsamkeit und Kunst von der Gottesgelahrtheit ab.

Die richtigste Eintheilung der menschlichen Gelehrsamkeit, sagt er, ist diejenige, welche hergenommen wird aus den drei Vermögen der vernünftigen Seele. Auf das Gedächtniß bezieht sich die Geschichte, auf die Phantasie die Dichtkunst, auf die Vernunft die Philosophie [1]). Der Geschichte gehören die individuellen Objecte an, die in Raum und Zeit durchgängig bestimmt sind. Wenn auch die Naturgeschichte mit Arten der Dinge sich zu beschäftigen scheint, so geschieht dies doch nur deshalb, weil diejenigen Naturgegenstände einander gleichen, die unter einer Art befaßt werden, so daß man, wenn man einen kennt, alle gleichartigen kennt. Auch die Dichtkunst hat es mit individuellen Dingen zu thun, welche jenen nachgebildet sind, die man in der wahren Geschichte dem Gedächtniß anvertraut, jedoch dergestalt von ihr nachgeahmt werden, daß sie häufig das vorliegende Maß überschreitet, und

1) De augment. scient. II, 1.: partitio doctrinae humanae est ea verissima, quae sumitur ex triplici facultate animae rationalis, quae doctrinae sedes est. Historia ad memoriam refertur, poesis ad phantasiam, philosophia ad rationem.

nach Willkür Vieles zusammensetzt und darstellt, was in der Wirklichkeit niemals zusammentrifft oder sich ereignet. Die Philosophie läßt das Individuelle liegen; sie faßt nicht die ersten Eindrücke von den Individuen, sondern die von ihnen abgezogenen Begriffe auf und ihr Geschäft besteht in Zusammensetzung und Eintheilung derselben, wobei sie dem Gesetze der Natur und der einleuchtenden Gewißheit des Wirklichen gemäß verfährt [1]).

Daß sich dies so verhalte, erhellet leicht, wenn man auch auf den Ursprung der Erkenntnisse achtet. Die individuellen Gegenstände allein berühren den Sinn, welcher gleichsam die Pforte aller Erkenntniß ist. Ihre Bilder oder die von dem Sinn aufgenommenen Eindrücke werden im Gedächtnisse festgehalten. Später nimmt die menschliche Seele sie wieder vor und vergegenwärtigt sie dann entweder bloß, oder ahmt sie in einem gewissen Spiele nach, oder verarbeitet sie in Zusammensetzungen und Trennungen. Daher ist es ganz klar, daß aus diesen drei Quellen, dem Gedächtnisse, der Phantasie und der Vernunft, gleichsam als drei Ausflüsse Geschichte, Poesie und Philosophie entspringen, und daß es nicht andere oder mehrere geben kann. Geschichte und Erfahrung ist eins und dasselbe, so wie auch Philosophie und eigentliche Wissenschaft in engerer Bedeutung [2]).

Die nämliche Eintheilung ist ebenfalls auf die Theologie anwendbar. Zwar sind die Belehrungen durch das göttliche Orakel und die durch den Sinn sowohl ihrem Inhalte nach, als auch in Hinsicht der Art der Mittheilung

1) l. c.
2) l. c.

verschieden. Aber der menschliche Geist ist nur einer und seine Behältnisse sind für allen Stoff die nämlichen. Demnach besteht die Gottesgelahrtheit theils aus der heiligen Geschichte, theils aus Parabeln, welche als die göttliche Poesie zu betrachten sind, theils aus Lehren und Dogmen, die eine unwandelbare Philosophie ausmachen. Was denjenigen Theil betrifft, der in dieser Eintheilung nicht enthalten zu seyn scheint, nämlich den Inbegriff der Weissagungen, so fällt dieser in die Rubrik der Geschichte. Denn die göttliche Geschichte hat den großen Vorzug vor der menschlichen, daß ihre Erzählung nicht weniger den Thatsachen vorhergehen, als ihnen nachfolgen kann [1]).

Wir übergehen hier Baco's Eintheilungen der Geschichte und der Poesie und heben nur die Hauptpuncte in seiner Eintheilung der von ihm zur Philosophie gerechneten Wissenschaften hervor.

30. Das Object der Philosophie ist nach ihm ein dreifaches, nämlich Gott, die Natur und der Mensch. Eben so ist dreifach der von den Gegenständen ausgehende und unsre Intelligenz berührende Stral. Die Natur trifft das Erkenntnißvermögen mit geradem Strale; Gott aber trifft es, wegen des ihm ungleichen Mediums (nämlich der Geschöpfe), mit gebrochenem Strale; der Mensch endlich, insofern er sich selber erkennt, mit reflectirtem Strale. Daher ist es passend, die Philosophie in drei Lehren zerfallen zu lassen, in die Lehre von der Gottheit, von der Natur und vom Menschen. Die gemeinschaftliche Grundlage aller drei Lehren ist eine Universalwissen-

1) l. c.

schaft, welche die erste Philosophie genannt werden kann. Diese begreift alle diejenigen Axiome in sich, die keiner der besonderen Wissenschaften eigenthümlich angehören, sondern immer mehreren derselben gemeinschaftlich zukommen [1]).

Der philosophischen Lehre von der Gottheit weiset Baco ziemlich enge Schranken an, aus denen sie nicht heraustreten und eingreifen soll in die theologische Region der Mysterien des Glaubens. Er meint, wie wir stets verbunden seyn, dem göttlichen Gesetze zu gehorchen, so sehr auch oft unser Wille sich ihm widersetze, eben so seyn wir dem Worte Gottes Glauben schuldig, wenn auch unsre Vernunft widerstrebe. Je scheinbar ungereimter und je unglaublicher irgend ein göttliches Geheimniß sey, desto mehr Ehre erweise man Gott im Glauben an dasselbe und desto rühmlicher werde der Sieg des Glaubens [2]). Ja, fügt er hinzu, wenn wir die Sache aufmerksam erwägen, so werden wir finden, daß nach unse-

1) De augment. scient. III, 1.

2) l. c. IX, 1.: etenim, si ea duntaxat credamus, quae sunt rationi nostrae consentanea, rebus assentimur, non auctori, quod etiam suspectae fidei testibus praestare solemus. At fides illa, quae Abrahamo imputabatur ad justitiam, de hujusmodi re extitit, quam irrisui habebat Sarah, quae in hac parte imago quaedam erat rationis naturalis. Quanto igitur mysterium aliquod divinum fuerit magis absonum et incredibile, tanto plus in credendo exhibetur honoris deo et fit victoria fidei nobilior. Etiam peccatores, quo magis conscientia sua gravantur et nihilominus fidem de salute sua in dei misericordia collocant, eo deum majore afficiunt honore.

rem gegenwärtigen menschlichen Zustande das Glauben etwas Würdigeres ist, als das Wissen. Denn in der Wissenschaft ist der menschliche Verstand der Einwirkung der Sinne unterworfen, die auf materiellen Bedingungen beruhen; im Glauben dagegen wirkt der Geist auf den Geist [1]). Auch das ist nicht zu bezweifeln, daß ein großer Theil des Sittengesetzes zu erhaben ist, als daß sich das natürliche Licht in uns zu ihm aufschwingen könne [2]). Mit den Geheimnissen der geoffenbarten Religion soll sich die Vernunft überhaupt gar nicht befassen. Wohl aber ist ihr die Natur der Engel und Geister weder unerforschlich, noch ein verbotener Forschungsgegenstand, und die Lehre von diesen Wesen ist als ein Anhang zur Philosophie von Gott zu betrachten [3]).

Die Philosophie über die Natur zerfällt in die Untersuchung der Ursachen und in die Hervorbringung der Wirkungen, oder in die speculative und in die operative. Die speculative ist theils Physik, welche die wirkende Ursache und die Materie, theils Metaphysik, welche die Endursache und die Form zum Gegenstand ihrer Betrachtungen hat. Die operative begreift die Mechanik und die natürliche Magie unter sich. Die Mathematik ist eine Hülfswissenschaft und ein Anhang zur speculativen und operativen Naturphilosophie [4]).

1) l. c.

2) l. c.: quare nec illud dubitandum, magnam partem legis moralis sublimiorem esse, quam quo lumen naturae adscendere possit.

3) l. c. III, 2.

4) l. c. III, 3—6.

Die Philosophie über den Menschen betrachtet ihn entweder als abgesondertes Individuum oder in geselliger Verbindung. Hieraus entstehen zwei Theile, von denen der erste die Philosophie der Menschheit, der andere die Philosophie der bürgerlichen Geselligkeit zu nennen ist [1]). Außer beiden gibt es hier eine allgemeine Wissenschaft von der Natur und dem Zustande des Menschen. Diese läßt sich ebenfalls in zwei Theile sondern; der erste hat die ungetheilte Natur des Menschen, der andere das Band zwischen Seele und Körper zum Gegenstande. Jener mag die Lehre von der Person des Menschen, dieser die Lehre von der Verbindung heißen [2]). Die Lehre von der Person des Menschen enthält Betrachtungen theils über die Leiden und Mühseligkeiten des menschlichen Geschlechtes, theils über die Vorzüge desselben. Die Lehre von der Verbindung umfaßt die Physiognomik und die Erklärung der natürlichen Träume nebst mehreren verwandten physiologisch-psychologischen Forschungszweigen, welche bisher noch nicht wissenschaftlich behandelt worden [3]). Die Philosophie der Menschheit besteht

1) l. c. IV. 1.: doctrina de homine duplex est, aut enim contemplatur hominem segregatum, aut congregatum atque in societate. Alteram harum philosophiam humanitatis, alteram civilem vocamus.

2) l. c.: scientia de natura et statu hominis distribui potest in duas partes, attribuendo alteri naturam hominis indivisam, alteri vinculum ipsum animae et corporis. Quarum primam doctrinam de persona hominis, secundam doctrinam de foedere vocabimus.

3) l. c. posterior pars doctrinae foederis in artem nondum redacta est. — Duo considerat: aut, quomodo et quousque humores et temperamentum corporis im-

theils aus Wissenschaften, die mit dem Körper, theils aus solchen, die mit der Seele sich beschäftigen. Jene beziehen sich auf die vier Güter des menschlichen Körpers, Gesundheit, Schönheit, Stärke und Vergnügen. Sie sind demnach die Medicin, die Kosmetik, die Athletik und die Ergötzungskunst [1]). Zur letzteren gehören vornehmlich die schönen Künste [2]). Im Bezug auf die Wissenschaften, die mit der Seele sich beschäftigen, ist die wichtigste Eintheilung diejenige, welche auf die eine Seite die Lehre von der Substanz und den Fähigkeiten der Seele, auf die andere die Lehre von dem Gebrauch und den Gegenständen dieser Fähigkeiten stellt [3]). Die letztere betrifft sowohl das Erkenntnißvermögen, als auch den Willen des Menschen, und zerfällt demzufolge in Logik und in Ethik [4]). Der logischen Disciplinen gibt es vier, gemäß den Zwecken, auf welche sie sich beziehen.

mutent animam, in eamque agant. Aut rursus, quomodo et quousque animae passiones vel apprehensiones immutent corpus et in illud agant.

1) Ars voluptaria, quam Tacitus appellat eruditum luxum. l. c. IV, 2.

2) l. c.: postremo accedimus ad artes voluptarias. Eae secundum sensus ipsos dispertitae sunt. Oculos oblectat praecipue pictoria, cum aliis artibus innumeris, quae ad magnificentiam spectant, circa aedificia, hortos, vestes, vasa, calices, gemmas et similia.. Aures demulcet musica etc.

3) l. c. IV, 3.: secunda igitur partitio sit in doctrinam de substantia et facultatibus animae et doctrinam de usu et objectis facultatum.

4) l. c. V, 1.

Denn in der Ausbildung und Uebung seines Erkenntniß-vermögens strebt der Mensch entweder zu finden, was er gesucht hat, oder zu beurtheilen, was er aufgefunden, oder zu behalten, was er beurtheilt hat, oder zu lehren, was er behalten. Es gibt also eben so viele auf die Erkenntnißthätigkeit sich beziehende Wissenschaften, nämlich die Kunst der Untersuchung oder Auffindung, die Kunst der Prüfung oder Beurtheilung, die Kunst des Behaltens oder des Gedächtnisses und die Kunst der Mittheilung oder Lehre [1]). Die Auffindung und Entdeckung geht entweder auf Künste und Wissenschaften, oder auf Beweise und auf Stoff zu Gesprächen. Das letztere macht den Hauptgegenstand der bisherigen Logik aus. Die Kunst der Erfindung von Wissenschaften und Künsten dagegen ist bisher noch gar nicht ausgebildet worden. Ihr Haupttheil ist die Erklärung der Natur oder das neue Organon, welchem Gegenstande Baco die besondere Schrift gewidmet hat, die oben schon genannt worden und in deren Absicht und Inhalt wir die verdienstvollste Seite seiner Bestrebungen anerkannt haben [2]). Die Ethik faßt zwei Hauptwissenschaften in sich. Die eine handelt von dem Ideal des Guten, die andere von der Beherrschung und Cultur der Seele, um sie dem Ideale gemäß

1) l. c.: id enim agit homo in rationalibus, aut ut inveniat, quod quaesiverit, aut judicet, quod invenerit, aut retineat, quod judicaverit, aut tradat, quod retinuerit. Necesse igitur est, ut totidem sint artes rationales: ars inquisitionis seu inventionis, ars examinis seu judicii, ars custodiae seu memoriae et ars elocutionis seu traditionis.

2) l. c. V, 2.

zu bilden [1]). Endlich die Philosophie der bürgerlichen Geselligkeit hat drei Theile, die Lehre von der geselligen Unterhaltung, die Lehre von den Geschäften und die Lehre von der Regierung oder vom Staate. Es sind nämlich drei Güter, welche die Menschen durch die bürgerliche Gemeinschaft zu erwerben trachten, Trost gegen die Einsamkeit, Unterstützung in den Geschäften und Schutz gegen Unrecht [2]).

1) l. c. VII, 1.: partiemur igitur ethicam in doctrinas principales duas, alteram de exemplari sive imagine boni, alteram de regimine et cultura animi, quam etiam partem georgica animi appellare consuevimus. Illa naturam boni describit, haec regulas de animo ad illam conformando praescribit.

2) l. c. VIII, 1.: scientia civilis tres habet partes, juxta tres societatis actiones summarias: doctrinam de conversatione, doctrinam de negotiis et doctrinam de imperio sive republica. Tria siquidem sunt bona, quae ex societate civili homines sibi parare expetunt: solamen contra solitudinem, adjumentum in negotiis et protectio contra injurias.

# Zweite Periode.

## Von Des-Cartes bis auf Kant.

# Zweite Periode.

## Von Des-Cartes bis auf Kant.

### I. Dualismus des Des-Cartes und einige aus seinen Grundsätzen abgeleitete, jedoch von seinem Lehrbegriffe sich etwas entfernende Ansichten.

31. Nach den bezeichneten Vorübungen in einer selbstthätigeren und freieren philosophischen Meditation begann endlich im zweiten Viertel des siebzehnten Jahrhunderts eine zusammenhangende Reihe bedeutenderer und von den griechischen Philosophemen unabhängiger Forschungen mit der Erscheinung des Cartesianischen Systemes. Renatus Cartesius [1]), der einen ehrenvollen

1) René Des-Cartes, geboren zu La Haye 1596, aus einem adligen Geschlechte. Den ersten wissenschaftlichen Unterricht bis zu seinem siebzehnten Jahr erhielt er in dem Jesuitercollegium zu La Fleche und zeichnete sich hier schon durch Talent, Wißbegierde und Fleiß aus. Unabhängig in seiner äußern Lage durch den Besitz eines nicht unbeträchtlichen Vermögens widmete er sich späterhin dem Kriegsdienst und trat als Freiwilliger zuerst

Platz unter den verdienstvollen Denkern und Gelehrten einnimmt, welche um jene Zeit in die Gebiete der Physik und der Mathematik ein neues Leben und eine fruchtbare Thätigkeit brachten und durch ihre Entdeckungen den Grund zu der gegenwärtigen Höhe der Ausbildung dieser Wissenschaften legten, erwarb sich außerdem den ihm ausschließlich zukommenden Ruhm, damals eine neue Bahn in der philosophischen Speculation gebrochen zu haben. Er stellte einen Inbegriff eigenthümlicher, durchaus selbstgedachter speculativer Lehrsätze auf, welcher die Keime und Anregungen zu allen späteren berücksichtigungswerthen philosophischen Lehrbegriffen enthält. Diese entwickelten sich von nun an in einer neuen

unter die Holländischen, dann 1619 unter die Baierschen Truppen. Während er in Holland diente und zu Breda seinen Aufenthalt hatte, trieb er mit Eifer die mathematischen Studien und machte sich bereits als Schriftsteller durch seine mit vielem Beifall aufgenommene Abhandlung über die Musik bekannt. Er verließ 1621 diese Verhältnisse. Nachdem er noch mehrere Reisen durch Deutschland, Schweiz, Italien und Frankreich gemacht und eine Zeitlang zu Paris gelebt, begab er sich 1629 wieder nach den Niederlanden, um künftig daselbst seinen festen Wohnsitz zu behalten und in diesem Lande der Freiheit in Ruhe und Muße der Ausführung seiner lange gehegten wissenschaftlichen Pläne zu leben. Hier blieb er von nun an zwanzig Jahre hindurch, indem er abwechselnd in verschiedenen Städten sich aufhielt. In diese Periode seines Lebens fällt die Herausgabe seiner meisten philosophischen und mathematischen Schriften und sein bedeutender litterarischer Briefwechsel mit vielen Gelehrten und Freunden der Gelehrsamkeit. Im Jahre 1649 folgte er einer Einladung der Königinn Christina von Schweden, mit der er schon lange in Correspondenz gestanden, und begab sich nach Stockholm an ihren Hof. Dort starb er aber schon im darauf folgenden Jahre.

merkwürdigen Folge, in welcher im Ganzen genommen der jüngere immer durch die zunächst vorhergehenden auch zunächst bedingt und herbeigeführt erscheint. Aus dem angedeuteten Gesichtspunct ist der Werth der Cartesianischen Philosopheme zu beurtheilen, ihm gemäß verdienen sie unsere innige Hochschätzung und in unserer Geschichte eine ausführlichere Schilderung. Uebrigens ist es heut zu Tage sehr leicht, die Mängel derselben zu finden, welche auch zum Theil mehreren Zeitgenossen unseres Denkers nicht entgangen sind. Es springt in die Augen, daß er zu rasch von dem skeptischen Standpuncte, den er für den Ausgang seiner Untersuchungen gewählt, zu einem dogmatischen übergegangen ist und daß er seine mit der Ansicht Platon's im Wesentlichen übereinstimmende Theorie von dem Ursprung und der Bedeutung unserer Erkenntnisse des Nothwendigen und Allgemeinen zu wenig begründet hat. Rühmenswerth ist die Klarheit, Leichtigkeit und Natürlichkeit seiner Darstellung, die in einer gefälligen, fließenden Diction sich bewegt, sowohl wenn er lateinisch, als wenn er in seiner Muttersprache schreibt.

32. In seiner „Abhandlung über die Methode des richtigen Verstandesgebrauches und der Erforschung der Wahrheit in den Wissenschaften [1])" theilt er nicht

1) Discours de la methode pour bien conduire la raison et chercher la verité dans les sciences; sie erschien zugleich mit seinen gleichfalls französisch geschriebenen Abhandlungen über die Dioptrik, die Meteore und die Geometrie, zu Leiden 1637, 4. Eine lateinische Uebersetzung der drei ersteren Schriften, von einem Freunde des Cartesius verfaßt und von ihm selbst vor dem Drucke durchgesehen, kam 1644 heraus. Cartesius bemerkt über den Zweck dieser Arbeiten

sowohl eine eigentliche Methodologie der philosophischen und der mit Anwendung philosophischer Grundsätze anzustellenden wissenschaftlichen Untersuchungen überhaupt mit, als vielmehr nur eine Reihe von Reflexionen, welche er bei schon erlangter Reife des Mannesalters über die innere Bildungsgeschichte seines Geistes und seines Systemes angestellt, vermischt mit einigen Bemerkungen über die von ihm befolgten Regeln der Wahrheitsforschung. Wir ersehen hieraus, daß ein früh sich offenbarender innerer Beruf ihn zu seiner philosophischen Thätigkeit führte, daß er schon als Jüngling das Ungenügende und Ungewisse in den bisherigen Systemen anerkannte und zu den Betrachtungen sich hingezogen fühlte, vermöge welcher er eine neue Grundlage zu dem Gebäude der sämmtlichen Wissenschaften aufzuführen beschloß.

in seiner Epistola ad Principiorum Philosophiae interpretem gallicum, welche die Stelle einer Vorrede zu dieser Schrift vertritt: prima pars dissertatio fuit de methodo etc., ubi logicae praecipuas regulas breviter tradidi nec non ethicae cujusdam imperfectae, quam dum meliorem quispiam non habet, ad tempus sequi licet. Reliquae partes tres tractatus continebant. In dioptrica propositum mihi fuit demonstrare, satis longe nos progredi posse in philosophia, ut illius ope ad notitiam artium in vita utilium perveniamus, cum telescopiorum inventio, quam illic explicui, una sit ex difficillimis, quae unquam quaesitae fuerunt. Per tractatum de meteoris notum facere volui, quantum philosophia, quam ego excolo, distet ab ea, quae docetur in scholis, ubi de eodem etiam argumento tractari solet. Denique per tractatum de geometria volui demonstrare, me quamplurima hactenus incognita invenisse, atque ita occasionem praebere credendi, multa adhuc alia inveniri posse, ut omnes hoc pacto ad veritatis investigationem incitarentur.

Wenn sich gleich das Charakteristische seiner Methode genauer und besser aus der Darstellung seines Systemes selbst, als aus den in jener Schrift vorkommenden Andeutungen ergibt, so ist es doch interessant, seine eignen Aeußerungen über diesen Punct zu vernehmen, und wir heben deshalb aus ihr eine hierauf sich beziehende Hauptstelle heraus [1]).

Nicht wenig Zeit, berichtet er, habe ich darauf verwendet, die wahre Methode zu suchen, die mich zur Erkenntniß alles dessen führen könnte, was ich zu fassen im Stande sey. Ich hatte zuvor auf den Schulen unter den Theilen der Philosophie die Logik und unter den mathematischen Wissenschaften die geometrische Analysis und die Algebra studirt, drei Künste oder Wissenschaften, welche zur Erreichung meines Zweckes förderlich seyn zu können schienen. Aber indem ich sie sorgfältiger prüfte, fand ich erstlich, was die Logik betrifft: die Formen der Syllogismen und fast alle andere Lehren derselben nützen nicht sowohl dazu, zu erforschen, was wir nicht wissen, als vielmehr, Anderen auseinanderzusetzen, was uns bereits bekannt ist, oder auch, wie die Lullische Kunst, weitläuftig und urtheilslos über Dinge zu schwatzen, die man nicht versteht. Obgleich die Logik manches sehr Wahre und Schätzbare enthält, ist dies jedoch mit vielem Ueberflüssigen, mitunter sogar Schädlichen verbunden, so daß es oft nicht weniger Schwierigkeit hat, das Eine von dem Anderen zu unterscheiden und abzusondern, als eine Minerva aus einem rohen Marmor hervorzurufen. Ferner die Analysis der Alten und die Algebra der Neueren

1) Dissertat. de meth. p. 10. u. 11.

umfassen bloß einige Speculationen, welche in der hier zu erwägenden Beziehung von keinem Nutzen sind. Auch beschäftigt sich die Analysis so unablässig mit der Betrachtung der Figuren, daß sie nur auf Kosten der Einbildungskraft, welche sie ermüdet und schwächt, den Verstand übt und schärft. Die Algebra aber, wie sie gelehrt zu werden pflegt, ist mehr eine ungeordnete Kunst, durch welche der Verstand verwirrt und verdunkelt wird, als eine Wissenschaft, die ihn ausbildet und aufhellt. Deshalb glaubte ich, eine andere Methode suchen zu müssen, in welcher alles Gute, was in jenen dreien sich findet, ohne irgend einen ihrer Mängel und Nachtheile anzutreffen sey. Statt jener unermeßlichen Menge von Regeln, mit denen die Logik angefüllt ist, hielt ich folgende für zulänglich, wenn ich es nur standhaft durchsetzte, auch nicht einmal in der ganzen Zeit meines Lebens von ihnen abzuweichen. Die erste ist: niemals etwas für wahr zu halten, was ich nicht mit Zuverlässigkeit als wahr befunden, mithin die Voreiligkeit im Urtheilen auf das sorgfältigste zu vermeiden und nie etwas Anderes in meinen Schluß aufzunehmen, als was meiner Vernunft so klar und deutlich vorliegt, daß es auf keine Weise in Zweifel gezogen werden kann. Die zweite lautet: daß ich schwierige Materien, welche ich einer Untersuchung zu unterwerfen habe, in so viele Theile zerlegen muß, als zu ihrer bequemeren Behandlung erfoderlich sind. Die dritte: daß ich alle Gedanken, welche ich der Wahrheitsforschung widme, immer in einer bestimmten Ordnung auf einander folgen lasse, indem ich von den einfachsten und am leichtesten erkennbaren Gegenständen anfange und allmählig gleichsam stufenweise zur Betrachtung des Schwe-

reren und Zusammengesetzteren aufsteige. Die vierte und letzte: daß ich sowohl bei Aufsuchung der Mittel zur Lösung der Aufgabe als beim Durchgehen der einzelnen verwickelten Puncte Alles genau aufzähle und Alles berücksichtige, bis ich gewiß bin, nichts ausgelassen zu haben. Die langen Verkettungen sehr einfacher und leicht verständlicher Schlüsse, mit deren Hülfe die Geometer die schwierigsten Sätze beweisen, gaben mir Veranlassung, zu glauben, daß Alles, was in die menschliche Erkenntnißsphäre falle, auf ähnliche Weise im gegenseitigen Verhältnisse der Auseinanderfolge stehe. Wenn wir daher nur niemals etwas Falsches als wahr annehmen und stets die Ordnung beobachten, in welcher das Eine aus dem Anderen abgeleitet werden muß, so werde nichts so entfernt seyn, wohin wir nicht endlich zu gelangen, nichts so verborgen, was wir nicht zu entdecken vermögen.

Nach diesem vorläufigen Hinblick auf den Plan überhaupt und auf die allgemeinsten Regeln, welche Cartesius für seine Speculationen sich vorgesteckt, wenden wir uns nunmehr zur Betrachtung der letzteren. Seine wissenschaftlichen Darstellungen derselben beziehen sich lediglich auf die theoretische Philosophie [1]). Unter ihnen ist seine

1) In einem seiner Briefe (Epistol. P. I. Epist. XXXIV.) äußert sich Cartesius folgendermaßen über den Grund, warum er die Ethik nicht bearbeitet: si de ethica in illis egissem, spes forsan subesse posset, fore illa ipsi jucundiora; sed ab hoc mihi est sedulo abstinendum. Regentes sunt adeo infensi ob innocua mea physices principia, quod nullam in iis calumniandi materiam reperiant, ut, si de ethica postmodum tractarem, nullum facturi essent oblatrandi finem. Nam cum quidam P. N. crediderit, sibi satis esse causae, cur me tanquam scepticum accusaret, quod scepticos refu-

Hauptschrift diejenige, die er mit dem Titel „Grundsätze der Philosophie“ 1644 zuerst herausgegeben [2]). Sie enthält seine in das Gebiet der Erkenntnißtheorie und der Metaphysik gehörigen Lehrbegriffe und den allgemeineren Theil seiner Naturlehre. Früher schon hatte er dem gelehrten Publicum seine metaphysischen und das Wesen des menschlichen Erkennens betreffenden Ansichten in den „Meditationen über die erste Philosophie“ mitgetheilt [3]). Nächst-

taverim, et cum concionator quidam conatus fuerit suadere, me esse atheum, hanc unam rationem afferens, quod dei existentiam probare aggressus sim; quid non dicturi essent, si rerum omnium, quas vel optare, vel timere possumus, valorem justum ad examen revocarem? etc.

2) Principia philosophiae, Amstelod. 1644. 4. editio quarta, ibid. 1664.

3) Meditationes de prima philosophia, in quibus dei existentia et animae humanae a corpore distinctio demonstrantur. Amstelod. 1641. 4. und öfters wieder aufgelegt. Vor dem Drucke hatte Cartesius diese Schrift an mehrere Gelehrte versandt, und ihre Urtheile über seine in ihr ausgesprochenen Ansichten sich ausgebeten. Mit den schriftlich von ihnen erhaltenen Einwürfen (objectiones) und seinen Beantwortungen derselben (responsiones) ließ er sie hierauf drucken. Er erklärt sich auf folgende Weise sowohl über die Absicht der Meditationes als auch über den Inhalt der Principia in dem schon angeführten Brief an den französischen Uebersetzer der letzteren: Postea difficultatem praevidens, quam multi in fundamentis metaphysicae percipiendis haberent, praecipua ejus capita explicare conatus fui in libro *meditationum* etc. Tandem, postquam lectorum animus per praecedentes hosce tractatus satis praeparatus mihi visus est ad *principia philosophiae* intelligenda, ea quoque in lucem edidi, atque hunc librum in quatuor partes divisi, quarum prima cognitionis humanae principia continet et haec est, quae prima philosophia, aut etiam metaphy-

dem ist außer der Sammlung seiner Briefe[1]), in denen

sica dici potest, ideoque, ut illa recte intelligatur, lectionem meditationum, quas de eodem argumento conscripsi, praemittere utile est. Tres aliae partes id omne continent, quod in physica maxime generale est; cujusmodi sunt explicatio primarum legum aut principiorum naturae et modus, quo coeli, stellae fixae, planetae, cometae et generatim totum hoc universum composita sunt, deinde specialim natura hujus terrae, aëris, aquae, ignis, magnetis, quae corpora ubique circa terram maxime obvia esse solent, etc. Verum ad hoc opus ad finem suum perducendum postea naturam corporum magis particularium, quae in terra sunt, mineralium scilicet, plantarum, animalium, et praecipue hominis, eodem modo singulatim explicare deberem; tandem denique medicina, ethica, artesque mechanicae accurate tractandae essent. Hoc mihi agendum restaret, ut integrum philosophiae corpus humano generi darem. — Accingere, fügt er hinzu, me auderem ad opus illud perficiendum, modo opportunitas mihi esset omnia experimenta faciendi, quibus ad ratiocinia mea facienda et comprobanda indigerem. Verum animadvertens, hoc ipsum magnos requirere sumtus, quibus privatus, qualis ego sum, nisi a publico adjuvaretur, par esse non posset, nec esse, cur istiusmodi subsidium exspectem, credo, in posterum satis mihi esse debere, si privatae mei ipsius institutioni tantum studeam, posteritatemque excusatum me habituram, si deinceps nullis amplius in ejus gratiam me laboribus fatigem. Ueber einen Theil der Materien, deren Behandlung er zur Vollendung seiner Principia für erfoderlich hielt, hat sich in seinem litterarischen Nachlaß eine Arbeit gefunden, nämlich ein physiologischer Tractat über den Menschen und die Bildung des Fötus, traité de l'homme et de la formation du foetus, welchen sein Schüler und Freund Claude de Clerselier 1677 herausgegeben. In demselben Jahr erschien eine lateinische Uebersetzung desselben zu Amsterdam.

1) Renati Des - Cartes Epistolae, partim ab auctore la-

Puncte aus allen Theilen der Philosophie zur Sprache gebracht werden, nur noch seine Abhandlung über die Gemüthsbewegungen [1]) für uns zu berücksichtigen, die kurz vor seinem Ende erschienen. Wir werden, indem wir hierbei seiner eigenen Eintheilung folgen, zuerst seine Lehre von den Principien der menschlichen Erkenntniß, d. i. seine erste Philosophie, wie er sie auch nennt, oder seine allgemeine metaphysische Begründung alles Wissens überhaupt, und hierauf seine Lehre von den Principien der materiellen oder körperlichen Dinge in Erwägung ziehen, welche eine specielle metaphysische Grundlegung seiner Naturlehre ist. Hiermit werden wir zuletzt einen Blick auf seine psychologischen Ansichten verbinden.

### 1. Von den Principien der menschlichen Erkenntniß.

33. Den Anfang des Philosophirens, behauptet Des-Cartes, können und müssen wir damit machen, daß wir die Wirklichkeit alles dessen bezweifeln, was bis dahin unserem Bewußtseyn als wahr und gültig sich dargestellt. Wir werden vor Allem in Zweifel ziehen, ob die Dinge vorhanden sind, welche wir vermittelst der Sinne wahrnehmen oder vermöge der Einbildungskraft uns vorstellen. Denn wir entdecken erstlich, daß die Sinne bisweilen irren, und die Klugheit gebietet, denen nicht zu

tino sermone conscriptae, partim ex gallico translatae, III Part. Amstelod. 1668. 4.

1) Passiones animae, per Renatum Des-Cartes, gallice ab ipso conscriptae, nunc autem in exterorum gratiam latina civitate donatae ab H. D. M. Amstelod. 1664. 4.

viel Vertrauen zu schenken, welche uns auch nur Einmal getäuscht haben. Ferner bemerken wir, daß wir in unseren Träumen mit unzähligen Dingen uns beschäftigen, welche nirgends existiren, und in unserem gegenwärtigen Zustande des Zweifels besitzen wir noch kein Kennzeichen, durch welches wir den Traum vom Wachen bestimmt zu unterscheiden im Stande sind. Außerdem werden wir auch an dem Uebrigen zweifeln, was wir bisher für das Ausgemachteste gehalten haben, sogar an den mathematischen Demonstrationen, sogar auch an den Principien, denen wir eine unmittelbare Evidenz zugeschrieben. Dies dürfen wir theils deshalb thun, weil wir erfahren haben, daß wir auch bei solchen Gegenständen mitunter irrten und Manches als ganz zuverlässig und durch sich selbst einleuchtend gelten ließen, was wir späterhin für falsch erkannten; theils deshalb, weil wir gehört, daß ein Gott ist, der Alles vermag und uns unser Daseyn verliehen. Wir wissen noch nicht, ob er uns nicht vielleicht als solche Wesen hat erschaffen wollen, die sich immer täuschen, selbst in den Puncten, die ihnen als die bekanntesten erscheinen. Dies könnte nicht weniger möglich seyn, als die unbestreitbare Thatsache, daß wir uns bisweilen täuschen [1]).

Wie dies aber auch sich verhalte, so finden wir unläugbar in unserem Innern die Freiheit, uns von der Annahme dessen zurückzuhalten, was für uns noch nicht ganz entschieden ist, und dergestalt zu verhüten, daß wir jemals irren. Wenn wir nun Alles auf die Seite stellen, woran wir nur irgend zweifeln können, und uns so-

1) Princip. Philos. P. I. 1—6. Vergl. Meditat. de prima philosoph. I.

gar einbilden, dies Alles sey falsch, so werden wir zwar die Ansicht fassen dürfen: es gebe keinen Gott, keinen Himmel, keine Körper, wir haben keine Hände, keine Füße, überhaupt keinen Leib. Aber unmöglich ist es, uns vorzustellen: wir, die wir solche Gedanken hegen, seyn nichts. Denn die Meinung enthält einen Widerspruch: Dasjenige, was denkt, existire nicht. Deshalb ist die Erkenntniß: „ich denke, folglich bin ich," die erste und zuverlässigste, die sich einem jeden methodisch Philosophirenden darbietet [1]).

1) Princip. philos. I, 6.: ac proinde haec cognitio: ego cogito, ergo sum, est omnium prima et certissima, quae cuilibet ordine philosophanti occurrat. Vergl. Meditat. II., (edit. 1670. p. 9.): sed mihi persuasi, nihil plane esse in mundo, nullum coelum, nullam terram, nullas mentes, nulla corpora; nonne igitur etiam, me non esse? imo certe ego eram, si quid mihi persuasi. Sed est deceptor nescio quis, summe potens, summe callidus, qui de industria me semper fallit; haud dubie igitur ego etiam sum, si me fallit, et fallat, quantum potest, nunquam tamen efficiet, ut nihil sim, quamdiu me aliquid esse cogitabo, adeo, ut omnibus satis superque pensitatis deniqne statuendum sit hoc pronunciatum: ego sum, ego existo, quoties a me profertur, vel mente coucipitur, necessario esse verum. Um jedem Mißverständnisse vorzubeugen, der seiner Aufstellung jenes Satzes, als des ersten und gewissesten Grundsatzes für alle Erkenntniß, begegnen könnte, bemerkt Cartesius Princip. philos. I, 10.: atque, ubi dixi, hanc propositionem: ego cogito, ergo sum, esse omnium primam et certissimam, quae cuilibet ordine philosophanti occurrat, non ideo negavi, quin ante ipsam scire oporteat, quid sit cogitatio, quid existentia, quid certitudo; item, quod fieri non possit, ut id, quod cogitet, non existat, et talia. Sed quia hae sunt simpli-

Hierin zeigt sich auch der beste Weg, um die Natur des menschlichen Geistes und seinen Unterschied von dem Körper anzuerkennen. Wenn wir fragen, was wir selbst sind, indem wir zugleich setzen können, daß Alles nichtig sey, was von unserem eigentlichen Selbst verschieden erscheint, so sehen wir mit einleuchtender Gewißheit, daß nicht die Ausdehnung, die Gestalt, die räumliche Bewegung, noch irgend etwas Aehnliches, was dem Körper beizulegen ist, zu unserer Natur gehört, sondern lediglich das Denken, d. h. hier, in dem weitesten Sinne dieses Wortes, jede in uns vorgehende, vom Bewußtseyn begleitete Seelenthätigkeit [1]). Unser Geist wird nicht nur früher und sicherer, sondern auch mit mehr Evidenz von uns erkannt, als unser Körper. Denn gemäß dem natürlichen Vernunftgebrauch ist es die bekannteste Wahrheit, daß dem Nichts keine Beschaffenheiten und Eigenschaften zukommen. Wo wir also solche antreffen, da

cissimae notiones et quae solae nullius rei existentis notitiam praebent, idcirco non censui esse numerandas.

1) l. c. 8.: cogitationis nomine intelligo illa omnia, quae nobis consciis in nobis fiunt, quatenus eorum in nobis conscientia est. Atque ita non modo intelligere, velle, imaginari, sed etiam sentire idem est hic, quod cogitare. Nam si dicam, ego video, vel ego ambulo, ergo sum, et hoc intelligam de visione aut ambulatione, quae corpore peragitur, conclusio non est absolute certa, quia, ut saepe fit in somnis, possum putare me videre, vel ambulare, quamvis oculos non aperiam et loco non movear, atque etiam forte, quamvis nullum habeam corpus. Sed si intelligam de ipso sensu, sive conscientia videndi aut ambulandi, quia tunc refertur ad mentem, quae sola sentit sive cogitat, se videre aut ambulare, est plane certa.

findet sich nothwendig eine Sache oder eine Substanz, der sie angehören, und je mehr Beschaffenheiten wir an dem nämlichen Gegenstand antreffen, desto klarer erkennen wir ihn. In unserem Geist aber entdecken wir deren mehrere, als an irgend einem andern Dinge. Dies ergibt sich daraus, weil durchaus alles Andere, was uns von außen als Object der Erkenntniß entgegentritt, uns zugleich mit einer noch größeren Zuverlässigkeit zur Erkenntniß unseres Inneren führt. Wenn wir z. B. urtheilen, daß die Erde existire, weil wir sie berühren und sehen, so vernehmen wir hieraus mit mehr Sicherheit, daß unser Geist existirt. Denn es könnte vielleicht der Fall seyn, daß wir die Erde zu gewahren glaubten, ungeachtet es keine Erde gibt. Aber unmöglich können wir diese Meinung fassen, ohne daß unser Geist Realität besitzt, dessen Thätigkeit hierin sich offenbart [1]).

34. Demnach haben wir die Wahrheit, welche in dem Ausdruck unseres Selbstbewußtseyns sich ausspricht, für die subjective Basis des menschlichen Wissens anzusehen. Wenn nun unser Geist, der sich selbst bereits kennt, während er noch die Realität der übrigen Dinge bezweifelt, nach allen Seiten hin sich umsieht, um seine Erkenntniß weiter auszubreiten, so findet er zunächst in sich die Vorstellungen vieler Gegenstände. So lange er nur diese Vorstellungen selbst im Auge hat und weder behauptet noch läugnet, daß es etwas ihnen Aehnliches in einer Außenwelt gebe, kann er sich nicht täuschen [2]). Unter ihnen findet sich aber eine, welche bei weitem die vorzüg-

1) Princip. philos. I, 11. Medit. II. pag. 10.

2) Princip. philos. I, 13.

lichste ist, die Idee von einem im höchsten Grade weisen, mächtigen und vollkommenen Wesen. Diese Idee trägt den Begriff einer Existenz in sich, welche keineswegs eine bloß mögliche und zufällige ist (so wie wir diesen Begriff in den deutlichen Vorstellungen der anderen Dinge finden), sondern eine durchaus nothwendige und ewige [1]).

Wir erkennen die Wahrheit, daß die Winkel des geradlinigen Triangels zwei rechten gleich sind, daraus mit zweifelloser Gewißheit, weil es in dem Begriffe des Triangels mit Nothwendigkeit liegt, daß seine Winkel zwei rechten gleich seyn müssen. Eben so bündig folgt der Schluß, daß das vollkommenste Wesen existirt, bloß aus der Anerkennung, daß die Bestimmung des nothwendigen und ewigen Daseyns in der Idee des vollkommensten Wesens enthalten ist [2]). Hiervon wird man um so fester sich überzeugen, wenn man darauf achtet, daß wir von keinem anderen Gegenstand eine Vorstellung besitzen, in welcher auf gleiche Weise das Prädicat der nothwendigen Existenz eingeschlossen ist. Denn hieraus erhellt, die Idee des vollkommensten Wesens sey nicht von uns ersonnen und sie stelle keine erträumte, sondern eine wahre und unveränderliche Natur dar, deren Nichtseyn etwas ganz Unmögliches ist, da ihr das unbedingt nothwendige Seyn zukommt [3]). Ohne Bedenken würde man diese richtige Ueberzeugung fassen, wenn man sich vorher von allen Vorurtheilen frei gemacht hätte. Wir sind aber gewohnt, bei allen anderen Objecten das Wesen von der

1) l. c. 14.

2) l. c.

3) l. c. 15.

Existenz zu unterscheiden und sogar mannigfaltige Vorstellungen von Dingen, welche nirgends sind oder waren, nach Willkür zu bilden. Daraus entsteht, insofern wir den Gedanken des vollkommensten Wesens nicht mit der erfoderlichen Aufmerksamkeit ergreifen und festhalten, leicht der Zweifel, ob derselbe nicht einer von denen sey, welche wir willkürlicher Weise gebildet haben, oder ob er nicht wenigstens auf einen Gegenstand sich beziehe, zu dessen Wesen die Existenz nicht gehört [1]).

Hierzu kommt die Erwägung, daß die Ursache einer jeden unserer Vorstellungen eine um so bedeutendere seyn muß, je mehr Vollkommenheit der Vorstellung selbst, als einem in unserem Inneren auftretenden Object, eigen ist [2]). Da wir die Idee Gottes oder des höchsten Wesens in uns finden, dürfen wir mit Recht die Frage aufwerfen:

1) l. c. 16.

2) Cartes. Princ. philos. I, 17.: videmus quidem, quo plus perfectionis objectivae in se continent (ideae), eo perfectiorem ipsarum causam esse debere. etc. Vergl. Medit. III. p. 18. Zu bemerken ist hier eine Abweichung des Sprachgebrauches bei Cartesius, wie auch bei früheren und späteren der lateinischen Sprache sich bedienenden Philosophen, von dem gegenwärtig unter uns gebräuchlichen. Wir bezeichnen mit dem Ausdruck objectiv, was den realen Gegenständen unseres Vorstellens, und mit dem Ausdrucke formal, was bloß unseren Vorstellungen der Gegenstände zukommt. Bei jenen findet das Umgekehrte Statt und der Gegensatz wird von ihnen ausgesprochen zwischen demjenigen, „quod in idea *objective* tantum sive *repraesentative* sive *tanquam in imagine* continetur," (realitas objectiva), und demjenigen „quod *re ipsa* sive *formaliter* in ideato continetur (realitas formalis)". Vergl. Cartes. l. c. Spinoza de intellectus emendatione (edid. Paulus) p. 427. und an vielen anderen Stellen.

woher und wodurch sie uns zu Theil geworden sey. Nun entdecken wir in ihr eine solche Unermeßlichkeit, daß uns dies ganz gewiß macht, sie könne uns von keinem anderen Gegenstande mitgetheilt seyn, als von demjenigen, in welchem wahrhaft die Fülle aller Vollkommenheiten sich vereinigt, d. h., von der wirklich existirenden Gottheit. Durch das natürliche Licht unserer Vernunft erhellt auf das unwidersprechlichste, theils überhaupt, daß aus Nichts Nichts entsteht und daß das Vollkommnere nicht von dem minder Vollkommnen, als von seinem wirkenden und vollständigen Grunde, hervorgebracht wird, theils insbesondere, daß in uns keine Vorstellung, kein Bild irgend einer Sache zum Vorschein kommen kann, von welcher nicht irgendwo, entweder in oder außer uns, ein Urbild vorhanden ist, welches alle Vollkommenheiten derselben in der That enthält. Weil wir nun jene höchsten Vollkommenheiten, von denen wir eine Vorstellung besitzen, auf keine Weise in uns selbst antreffen, so schließen wir hieraus mit Recht, daß sie in einem von uns verschiedenen Gegenstande, nämlich in Gott sind. Dies ergibt sich für diejenigen mit zureichender Evidenz, welche gewohnt sind, die Idee Gottes zu betrachten und auf seine höchsten Vollkommenheiten ihre Aufmerksamkeit zu wenden. Wir vermögen seine Eigenschaften zwar nicht zu begreifen, weil seine Natur eine unbegrenzte ist, während wir selbst nur beschränkte Wesen sind. Jedoch können wir sie mit mehr Klarheit und Deutlichkeit, als irgend körperliche Gegenstände, denkend anerkennen, indem sie unsere Gedanken mehr erfüllen, dabei einfacher sind und durch keine Schranken verdunkelt werden [1]).

1) Princip. philos. I, 18 u. 19. Medit. III. p. 19—21.

Aber nicht Alle denken sorgfältig genug über das Wesen der Gottheit nach. Auch erinnern wir uns nicht auf ähnliche Art, wie wir etwa bei der Vorstellung irgend einer künstlichen Maschine zu wissen pflegen, woher wir sie erhalten haben, daß die Vorstellung Gottes uns einst von Gott mitgetheilt worden sey; denn sie ist immer in uns gewesen. Deshalb ist zur Demonstration der Existenz Gottes auch noch die Erwägung der Frage erfoderlich, welcher Kraft wir unser Daseyn verdanken, die wir in uns die Idee von den höchsten Vollkommenheiten Gottes tragen. Es ist einer der zuverlässigsten Grundsätze der natürlichen Vernunft, daß derjenige Gegenstand nicht durch sich selbst besteht, der etwas Vollkommneres, als er selbst ist, kennt. Er würde sich sonst selber die höheren Eigenschaften sämmtlich verliehen haben, deren Vorstellung ihm angehört. Eben so wenig kann er durch eine Kraft existiren, welche nicht jene Attribute in sich befaßt, welche also nicht die Gottheit ist. Mithin existirt Gott nothwendig, als die Ursache unseres Daseyns. Nichts kann die einleuchtende Bündigkeit dieses Beweises verdunkeln, wenn wir nur die Natur der Zeit oder der Dauer der Dinge erwägen. Mit der Zeit verhält es sich so, daß ihre Theile nicht gegenseitig von einander abhangen und daß sie nie zugleich existiren. Daher folgt daraus, daß wir gegenwärtig sind, nicht, daß wir auch im nächsten Augenblicke seyn werden, wenn nicht eine Ursache, nämlich dieselbe, welche uns zuerst hervorgebracht hat, uns beständig gleichsam wiedererschafft, d. i. uns erhält. Leicht erkennen wir, daß in uns keine Kraft wohnt, durch welche wir unser Daseyn behaupten. Jener aber, welcher die Macht besitzt, Wesen, die von

ihm verschieden sind, im Daseyn zu erhalten, vermag dies um so mehr im Bezug auf sich selbst, oder vielmehr er bedarf es nicht, daß Etwas ihn erhalte. Folglich gibt es wirklich eine Gottheit [1]).

35. Die hier ausgesprochene Art, Gottes Existenz aus seiner Idee nachzuweisen, zeichnet sich vor anderen Beweisen dieser Wahrheit durch den großen Vorzug aus, daß wir hiermit zugleich, soweit es die Schwäche unserer Intelligenz erlaubt, die Attribute seines Wesens erkennen. Indem wir auf seine uns angeborne Idee blicken, so finden wir in ihr mit Klarheit, daß er ewig, allwissend und allmächtig ist, Quell alles Guten und Wahren, und daß er überhaupt keine Eigenschaft entbehrt, in welcher sich eine grenzenlose Vollkommenheit ausspricht. Es gibt Vieles, worin zwar zum Theil Vollkommenheit, zum Theil aber auch Unvollkommenheit oder Beschränkung angetroffen wird, was folglich der Gottheit nicht zukommen kann. Hierzu gehört die körperliche Natur, weil in derselben zugleich mit der räumlichen Ausdehnung die Theilbarkeit enthalten ist, welche etwas Unvollkommnes bezeichnet. In uns ist das Empfinden zwar eine vorzügliche Eigenschaft; aber in jeder Empfindung kommt ein Leiden vor und im Leiden erscheint Abhängigkeit von irgend einem Gegenstand. Demzufolge muß man annehmen, daß Gott nicht empfindet, sondern bloß erkennt und will. Auch dürfen wir ihm nicht, wie uns, Verschiedenheit der geistigen Thätigkeiten zuschreiben, sondern in einer einzigen,

1) Princip. philos. I, 20. u. 21. Medit. III. p. 22—24.

immer sich selbst gleichen und schlechthin einfachen Handlung erkennt, will und wirkt er Alles zugleich [1]).

Da Gott der Urheber von Allem ist, was existirt oder existiren kann, so befolgt man offenbar den besten Weg des Philosophirens, wenn man aus dem Begriffe Gottes die Erklärung der von ihm geschaffnen Dinge abzuleiten versucht. Auf diese Weise läßt sich die vollkommenste Einsicht erreichen, die Erkenntniß der Wirkungen aus der Ursache. Damit wir dies aber ohne Gefahr zu irren ausführen, müssen wir hierbei immer der göttlichen Unendlichkeit im Bezug auf die menschliche Beschränktheit eingedenk seyn. Hiernach sind vornehmlich drei Rücksichten zu beobachten. Erstlich, wenn Gott uns entweder von sich selbst oder von anderen Gegenständen etwas offenbart, dessen Verständniß über die natürlichen Kräfte unseres Geistes hinausgeht, wie z. B. die Geheimnisse der Fleischwerdung und der Dreieinigkeit, dürfen wir uns nicht weigern, sie zu glauben, obgleich wir sie nicht mit Klarheit zu denken vermögen. Wir dürfen uns nicht wundern, daß es sowohl in Gottes unermeßlichem Wesen, als auch unter den von ihm geschaffnen Dingen Vieles gibt, was unser Fassungsvermögen übersteigt. Zweitens haben wir uns nicht in Untersuchungen über das Unendliche einzulassen. Da wir selbst endlich sind, so würde es für uns ungereimt seyn, hierüber etwas bestimmen und es dergestalt gleichsam begrenzen und umfassen zu wollen. Wir brauchen also nicht Sorge zu tragen, wie

1) Princip. philos. I, 22. u. 23. Omnia inquam, fügt Cartesius zur näheren Bestimmung hinzu, hoc est, res omnes; neque enim vult malitiam peccati, quia non est res.

wir die Frage beantworten: ob die Hälfte einer unendlichen Linie auch unendlich, ob eine unendliche Zahl gerade oder ungerade sey, und d. g. m. Ueber solche Probleme nachzudenken wollen wir denjenigen überlassen, die ihre Intelligenz für schrankenlos halten. Wir dagegen werden dasjenige, woran wir nach irgend einem Betrachtungspuncte keine Grenze zu finden vermögen, nicht geradezu für unendlich ausgeben, sondern nur als für uns unbestimmt ansehen. So z. B. muß uns die Ausdehnung des Weltganzen, die Zahl der Gestirne, die Theilbarkeit eines jeden Körpers eine unbestimmt große heißen. Die Benennung des Unendlichen ist für Gott allein zu versparen, weil wir an ihm allein, in jeder Hinsicht, nicht nur keine Schranken gewahren, sondern auch positiv erkennen, daß keine vorhanden sind. Drittens dürfen wir in unserer Erforschung der Naturgegenstände keine Gründe von einem angenommenen Endzweck hernehmen, welchen Gott oder die Natur bei ihrer Hervorbringung sich vorgesteckt habe. Wir würden uns zu viel anmaßen, wenn wir uns eine Kenntniß der göttlichen Pläne zutrauten. Sondern wir müssen Gott bloß als die wirkende Ursache aller Dinge betrachten und dann zusehen, was wir nach dem natürlichen Lichte, welches er uns verliehen, aus denjenigen seiner Eigenschaften, von denen er uns einige Kenntniß verstattet, in Hinsicht der erfahrungsmäßig sich kund gebenden göttlichen Wirkungen zu schließen vermögen [1]).

36. Die erste göttliche Eigenschaft, welche aus dem angedeuteten Gesichtspuncte für uns in Betracht kommt,

1) Princip. phil. I. 24—27.

ist diese, daß Gott im höchsten Maße wahrhaft und der Spender alles Lichtes ist. Unmöglich kann er uns täuschen oder eigentlich und positiv die Ursache der Irrthümer seyn, denen wir uns unterworfen sehen. Hieraus folgt: das Licht der Natur oder das von Gott uns verliehene Erkenntnißvermögen kann nie einen Gegenstand ergreifen, der nicht wahr sey, insofern der Gegenstand wirklich von ihm ergriffen, d. h. insofern er klar und deutlich vorgestellt wird [1]). Gott würde ein Betrüger heißen müssen, wenn er uns ein verkehrtes und das Falsche für wahr nehmendes Erkenntnißvermögen verliehen hätte. Hiermit fällt jener Zweifel hinweg, welcher zum Anfang unserer Untersuchung daraus entsprang, daß wir damals noch darüber ungewiß waren, ob wir nicht vielleicht, zufolge der Beschaffenheit unserer Intelligenz, auch in demjenigen irren, was uns das einleuchtendste zu seyn scheine. Die mathematischen Wahrheiten dürfen uns nicht mehr verdächtig seyn, da sie die deutlichsten sind. Achten wir nur immer auf Dasjenige, was bei unsren Sinneswahrnehmungen, was überhaupt in unserem Denken mit Klarheit und Deutlichkeit sich uns darbietet, und unterscheiden wir es von dem Dunklen und Verworrenen, so werden wir mit Sicherheit das in jeder Sache Wahre vernehmen [2]).

Unsere Irrthümer haben nicht sowohl in unserem Erkenntnißvermögen, als vielmehr in unserem Willen ihren

1) l. c. 30.: atque hinc sequitur, lumen naturae sive cognoscendi facultatem a deo nobis datam nullum unquam objectum posse attingere, quod non sit verum, quatenus ab ipsa attingitur, hoc est, quatenus *clare et distincte percipitur.*

2) l. 29—31. Medit. IV, p. 25. u. 26.

Grund. Alle Weisen des Denkens oder der geistigen Wirksamkeit, die wir in uns finden, sind auf zwei Hauptarten zurückzuführen. Die eine ist das Vorstellen, die Thätigkeit des Erkenntnißvermögens, die andere ist das Wollen, die Thätigkeit der Willenskraft. Denn das sinnliche Wahrnehmen, das Einbilden und das rein vernünftige Erkennen sind nur verschiedene Modificationen des Vorstellens, und das Wünschen, Verabscheuen, Bejahen, Verneinen und Zweifeln verschiedene Modificationen des Wollens. Wenn wir etwas dergestalt bloß vorstellen, daß wir durchaus keine affirmative oder negative Behauptung darüber fällen, so irren wir offenbar nicht. Eben so wenig dann, wann wir zufolge einer klaren und deutlichen Vorstellung bejahen oder verneinen. Nur da kommen wir in diesen Fall, wo wir von einem Gegenstand etwas behaupten, den wir nicht richtig vorgestellt haben. Zum Urtheilen ist zwar Erkenntnißthätigkeit auch erfoderlich, weil wir nicht im Stande sind, über Dinge etwas auszusagen, von denen wir gar keine Anschauungen und Begriffe gewonnen haben, aber besonders Willensthätigkeit, vermöge welcher wir dem vergegenwärtigten Gegenstand unsere Beistimmung schenken. Dagegen ist es keine nothwendige Bedingung des Urtheilens, daß wir eine richtige und vollständige Anerkennung der Objecte besitzen. Es ist Thatsache, daß die Menschen häufig ihre Beistimmung Vorstellungen ertheilen, welche sie nur sehr dunkel und verworren aufgefaßt haben. Die Function des Vorstellens erstreckt sich nur über das Wenige, was dem Erkenntnißvermögen dargeboten wird, und ist immer sehr beschränkt. Dagegen unser Wollen darf in gewisser Hinsicht unbeschränkt genannt werden. Wir bemerken nie

Etwas, was der Gegenstand irgend eines fremden Willens, selbst des unermeßlichen göttlichen seyn kann, worauf nicht auch der unsrige sich zu richten vermöchte. Demnach dehnen wir unser Wollen über die Grenzen unserer klaren Vorstellungen aus, und indem wir dies thun, gerathen wir in Irrthümer. Daß dieses geschieht, ist ein Mangel in unserer Thätigkeit und in dem Gebrauch unserer Freiheit, aber kein Mangel in unserer geistigen Natur. Diese bleibt die nämliche, mögen wir nun richtig oder falsch urtheilen. Gott würde zwar im Stande gewesen seyn, unsere Irrthümer zu verhindern, wenn er uns mit mehr Scharfsichtigkeit hätte begaben wollen. Dennoch ist er keineswegs deshalb die Ursache unsrer Irrthümer, weil er sie nicht unmöglich gemacht hat. Wir sind ihm den höchsten Dank für die Gaben schuldig, die er uns ertheilt, besitzen aber kein Recht, uns zu beklagen, wenn wir nicht Alles erhalten haben, was uns von ihm hätte verliehen werden können [1]). Daß uns übrigens wirklich Freiheit des Willens angehört, daß wir nach unserem Gutdünken Vielem unsere Beistimmung zu schenken oder zu versagen vermögen, dies ist durchaus einleuchtend und gehört unter die ersten und allgemeinsten der uns angebornen Begriffe. Wir würden uns in große Schwierigkeiten verwickeln, wenn wir die durch Gottes Allmacht vorherbestimmte Anordnung aller Begebenheiten mit der Thatsache unserer freien Willkür zu vereinigen und das Zusammenbestehen beider zu erklären suchten. Thörig würde es aber seyn, aus dem Grunde, weil wir eine Sache nicht begreifen, von der wir wissen, daß sie ihrer Natur

1) Princip. philos. I, 32 — 38. Medit. IV. p. 27 — 30.

nach uns unbegreiflich seyn muß, an einer anderen zu zweifeln, die wir durchaus verstehen und in uns selbst erfahren [1]).

37. Eine Vorstellung, auf welche ein gültiges, zweifelloses Urtheil sich stützen soll, muß nicht nur klar, sondern auch deutlich seyn. Klar ist sie, wenn sie dem auf sie reflectirenden Verstande gegenwärtig und anschaulich ist; deutlich, wenn sie von allen anderen Vorstellungen so unterschieden und so genau bestimmt ist, daß sie durchaus nur Klares in sich enthält. In unserem frühsten Lebensalter war unser Geist so sehr in den Körper versenkt, daß er zwar Vieles mit Klarheit, aber nichts mit Deutlichkeit aufzufassen vermochte. Damals nahmen wir eine Menge von Vorurtheilen in uns auf, die von den meisten Menschen niemals abgelegt werden. Zur Erreichung der Wahrheit in unseren Erkenntnissen wird daher besonders erfodert, daß wir uns von Vorurtheilen befreien. Um darauf hinzuwirken, hat die philosophische Betrachtung eine allgemeine Uebersicht aller einfachen Begriffe aufzustellen, aus denen die menschliche Gedankenmasse besteht, und hierbei zu unterscheiden, was in ihnen klar, und was in ihnen dunkel und wegen seiner Dunkelheit Veranlassung zu Irrthümern ist [2]).

Die Gegenstände, die in den Kreis unseres Vorstellens fallen, sind entweder Dinge und Beschaffenheiten der Dinge, oder ewige Wahrheiten, welche keine Existenz außerhalb unseres Denkens haben. Unter den Gegenständen, die wir als Dinge ansehen, sind die allgemeinsten

1) Princip. philos. I, 39 — 41.

2) L. c. 45 — 47.

die Substanz, die Dauer, die Ordnung, die Zahl[1]). Es sind aber nicht mehr als zwei schlechthin oberste Gattungen der Dinge anzuerkennen. Die eine umfaßt die denkenden oder geistigen Substanzen, die andere die ausgedehnten oder materiellen, also die Körper[2]). Vorstellung, Wille und die Modificationen des Vorstellens und Wollens insgesammt kommen der denkenden Substanz zu, der ausgedehnten dagegen die Größe oder die dreifache Dimension, ferner die Gestalt, Bewegung, Lage, Theilbarkeit und dergleichen mehr. Auch gibt es Zustände, die wir in uns selbst erfahren, welche weder auf den Geist allein noch auf den Körper allein bezogen werden dürfen, indem sie aus der innigen Verbindung unseres Geistes mit unserem Körper entspringen, nämlich Hunger, Durst und andere Empfindungen organischer Lebensbedürfnisse; ferner die Affecte oder Gemüthsbewegungen, welche nicht in einer bloß geistigen Thätigkeit bestehen, z. B. die Erregung des Zornes, der Heiterkeit, der Traurigkeit, der Liebe; endlich die Wahrnehmungen vermittelst der fünf Sinne[3]).

Neben diesen Dingen und ihren Eigenschaften und Beschaffenheiten finden sich unter den Gegenständen unse-

1) l. c. 48. Et, fügt Des-Cartes hinzu: si quae alia sunt ejusmodi, quae ad omnia genera rerum se extendunt.

2) l. c.: non autem plura, quam duo summa genera rerum agnosco; unum est rerum intellectualium sive cogitativarum, hoc est, ad mentem sive ad substantiam cogitantem pertinentium; aliud rerum materialium, sive quae pertinent ad substantiam extensam, hoc est, ad corpus.

3) l. c.

res Vorstellens jene ewigen Wahrheiten, welche in unserem Verstand ihren Sitz haben und allgemeine Begriffe oder Axiome genannt werden. Solche sind z. B.: es ist unmöglich, daß dasselbe zugleich sey und nicht sey, das Geschehene kann nicht ungeschehen werden, und sehr viele andere. Zwar ist es schwer, sie sämmtlich aufzuzählen, jedoch ist man sich ihrer bewußt und versteht sie, so oft es Veranlassung gibt, ihrer eingedenk zu seyn, insofern man nicht durch Vorurtheile verblendet wird. Bei ihnen unterliegt es keinem Zweifel, daß sie klar und deutlich vorgestellt werden können, sonst würden sie nicht seyn, was sie sind. Freilich gibt es einige unter ihnen, welche nicht bei allen Menschen auf gleiche Weise ihren Namen verdienen, da sie nicht von allen auf gleiche Weise verstanden werden. Dies rührt indessen wohl nicht daher, weil das Erkenntnißvermögen bei dem einen Menschen einen weiteren Umfang hätte, als bei dem anderen, sondern jene allgemeinen Begriffe widerstreiten den irrigen vorgefaßten Meinungen Mancher und können deshalb nicht leicht von ihnen gefaßt werden [1]).

38. Was die Dinge und ihre Beschaffenheiten anlangt, so verlohnt es sich der Mühe, die hier zu berücksichtigenden Hauptpuncte einzeln durchzugehen.

Unter dem Ausdrucke „Substanz" können wir nichts Anderes verstehen, als eine Sache, welche so existirt, daß sie keiner anderen für ihre Existenz bedarf. Nur eine einzige Substanz ist denkbar, welche durchaus keiner anderen Sache bedarf, nämlich die Gottheit. Von allen

1) l. c. 49. u. 50.

übrigen Dingen erkennen wir, daß sie nur vermöge der Wirkung Gottes ihre Existenz erlangen und behaupten [1]). Daher kommt der Name „Substanz" nicht in gleichem Sinne dem Urheber und Erhalter des Weltalls und ihnen zu. Die körperliche Substanz und die geschaffne denkende können unter diesen gemeinschaftlichen Begriff befaßt werden, daß sie Dinge sind, welche bloß der göttlichen Wirksamkeit zum Daseyn bedürfen. Die Anerkennung der Substanzen entspringt nicht unmittelbar aus der Wahrnehmung ihrer Existenz. Denn ihr Vorhandenseyn gibt sich uns nur mittelbar kund durch ihre Attribute. In Anwendung des allgemeinen Grundsatzes, daß keine Eigenthümlichkeiten und Beschaffenheiten dem Nichts zukommen können, schließen wir von den Attributen, welche wir wahrnehmen, nothwendiger Weise auf das Daseyn einer ihnen zum Grunde liegenden Substanz [2]).

Aus jeder ihrer Eigenschaften erkennt man die Substanzen. Jede aber der beiden obersten Gattungen derselben besitzt eine hauptsächliche Eigenthümlichkeit, welche ihre Natur und ihr Wesen ausmacht und worauf ihre sämmtlichen übrigen Bestimmungen zurückzuführen sind. Die Ausdehnung nach den drei Dimensionen macht die Natur der körperlichen Substanz aus, das Denken (die geistige Thätigkeit) die Natur der denkenden (geistigen)

1) l. c. 51: per substantiam nihil aliud intelligere possumus, quam rem, quae ita existat, ut nulla alia re indigeat ad existendum. Et quidem substantia, quae nulla plane re indigeat, unica tantum potest intelligi, nempe deus. Alias vero omnes nonnisi ope concursus dei existere posse percipimus.

2) l. c. 52.

Substanz. Denn das Uebrige, was von einem Körper ausgesagt werden kann, setzt die Ausdehnung voraus und ist nur eine gewisse Modification, eine nähere Bestimmung des ausgedehnten Dinges. Eben so sind die Kräfte oder Thätigkeiten, die wir in dem Geiste finden, nur verschiedene Modificationen des Denkens. So kann z. B. die Gestalt nur an einem ausgedehnten Dinge gedacht werden und die Bewegung nur in einem ausgedehnten Raume, hingegen die Einbildungskraft, die Sinneswahrnehmung, der Wille nur in einem denkenden oder geistig thätigen Wesen. Im Gegentheil aber kann die Ausdehnung gedacht werden ohne Figur oder Bewegung, und die Geistesthätigkeit ohne Einbildungskraft oder Sinneswahrnehmung, und eben so verhält es sich mit den übrigen Modificationen [1]).

Dauer, Ordnung und Zahl werden von uns zwar auf das deutlichste gedacht, ohne daß wir sie an den Begriff der Substanz zu heften brauchen. Aber wir müssen annehmen, daß die Dauer eines jeden Gegenstandes bloß

1) l. c. 53—55. Cartesius bemerkt hier zur Verständigung über seinen Sprachgebrauch: et quidem hic per modos plane idem intelligimus, quod alibi per attributa vel qualitates. Sed cum consideramus substantiam ab illis affici vel variari, vocamus modos; cum ab ista variatione talem posse denominari, vocamus qualitates, ac denique, cum generalius spectemus, tantum ea substantiae inesse, vocamus attributa. Ideoque in deo non proprie modos aut qualitates, sed attributa tantum esse dicimus, quia nulla in eo variatio est intelligenda. Et etiam in rebus creatis, ea, quae nunquam in iis diverso modo se habent, ut existentia et duratio in re existente et durante, non qualitàtes aut modi, sed attributa dici debent.

eine Bestimmung ist, unter welcher wir den Gegenstand auffassen, insofern er seine Existenz fortwährend behauptet. Auf ähnliche Weise ist die Ordnung und ist die Zahl nichts von den geordneten und gezählten Dingen Verschiedenes. Beide sind nur Bestimmungen, unter welchen wir die Dinge betrachten. Einige Attribute befinden sich in den Dingen selbst, andere nur in unserem Vorstellen. So ist die Zeit, wenn wir sie von der Dauer im Allgemeinen unterscheiden und sie die Zahl der Bewegung nennen, eine bloße Denkbestimmung. Denn wir erkennen offenbar an der Bewegung keine andere Dauer, als an den nicht bewegten Dingen. Aber um die Dauer aller Dinge zu messen, vergleichen wir sie mit der Dauer jener regelmäßigen Bewegungen, aus denen Tage und Jahre entstehen, und diese letztere nennen wir die Zeit. Eben so ist auch die abstracte Zahl eine bloße Vorstellungsweise und dies gilt von allen anderen sogenannten Universalien oder allgemeinen Begriffen, welche unter den fünf Rubriken „Gattung, Art, Verschiedenheit, Eigenthümlichkeit und außerwesentliches Merkmal" enthalten sind [1]).

39. Der Unterschied der Dinge, aus welchem überhaupt die Zahl entspringt, ist ein dreifacher, den wir mit den Benennungen des realen, des modalen und des rationalen bezeichnen können [2]).

Der reale findet eigentlich nur zwischen zwei oder mehreren Substanzen Statt. Daß diese dergestalt als

1) l. c. 57—59.

2) l. c. 60: numerus autem in ipsis rebus oritur ab earum distinctione, quae distinctio triplex est, realis, modalis et rationis.

Sachen von einander verschieden sind, erkennen wir daraus allein, weil wir die eine ohne die andere klar und deutlich zu denken vermögen. Gesetzt auch, Gott habe eine denkende Substanz mit einer körperlichen so eng als möglich verbunden und aus beiden eine gewisse Einheit hervorgebracht, so bleibt dieser Unterschied nichtsdestoweniger zwischen ihnen. Denn so innig Gott sie auch vereinigt hat, so konnte er sich doch nicht der Macht entäußern, die er früher besaß, sie getrennt von einander zu erhalten. Alles aber ist als Sache von einander verschieden, was Gott von einander zu scheiden oder von einander abgesondert zu erhalten vermag [1]).

Der modale Unterschied ist doppelt. Theils besteht er zwischen der Bestimmung und der Substanz, an der sie sich findet, theils zwischen zwei Bestimmungen der nämlichen Substanz [2]). Endlich der rationale ist der Unterschied theils zwischen einer Substanz und einem solchen Attribute, ohne welches sie selbst gar nicht gedacht werden kann, theils zwischen zwei Attributen, die für unser Denken unzertrennlich mit einander verbunden sind. So hört z. B. jede Substanz auf, zu seyn, wann sie aufhört, fortzudauern, und sie ist deshalb nur rational von ihrer Dauer verschieden.

1) l. c.

2) l. c. 61.: Distinctio autem, fügt Cartesius hinzu, quâ modus unius substantiae differt ab alia substantia vel a modo alterius substantiae, ut motus unius corporis ab alio corpore vel a mente, atque ut motus a duratione, realis potius dicenda esse videtur, quam modalis, quia modi illi non clare intelliguntur sine substantiis realiter distinctis, quarum sunt modi.

40. Das Denken und die Ausdehnung lassen sich erstlich, wie schon bemerkt worden, aus dem Gesichtspuncte betrachten, daß sie die Natur der intelligenten und der körperlichen Substanz ausmachen. Dann dürfen sie nicht anders gefaßt werden, als wie die denkende und die ausgedehnte Substanz selbst, wie Geist und Körper. Auf diese Art werden sie am klarsten und deutlichsten gedacht. Es fällt uns auch leichter, uns die geistige und die ausgedehnte Substanz zu denken, als die Substanz überhaupt. In der Absonderung des Begriffes der Substanz von den Merkmalen der geistigen Thätigkeit und der Ausdehnung liegt einige Schwierigkeit, weil die letzteren von dem ersteren nur rational verschieden sind. Ein Begriff wird nicht dadurch deutlicher, daß wir weniger Merkmale in ihm zusammenfassen, sondern nur dadurch, daß wir das in ihm Zusammengefaßte von allem Anderen genau unterscheiden[x]).

Das Denken und die Ausdehnung können ferner auch als Modificationen der Substanz genommen werden, insofern nämlich ein und derselbe Verstand mehrere verschiedene Thätigkeiten übt und ein und derselbe Körper, während er seine Quantität behält, auf mehrere verschiedene Weisen ausgedehnt werden kann. Dann sind sie modal von der Substanz verschieden und werden nicht weniger klar und deutlich gedacht, als diese selbst. Desgleichen verstehen wir am besten die verschiedenen Arten der geistigen Thätigkeit und die verschiedenen näheren Bestimmungen der Weise, wie ausgedehnte Dinge existi-

x) l. c. 63.

ren, wenn wir sie nur als Modificationen der Gegenstände, an denen sie sich befinden, betrachten [1]).

Es bleiben noch die Sinneswahrnehmungen, die Gemüthsbewegungen und die Begierden übrig. Auch diese können mit Klarheit vorgestellt werden, wenn wir uns nur sorgfältig hüten, nichts Anderes urtheilend über sie auszusagen, als genau das, was in unserer Vorstellung enthalten ist und dessen wir uns wirklich bewußt sind. Um hier nämlich das Klare von dem Dunkeln zu unterscheiden, müssen wir wohl erwägen, daß der Schmerz, die Farbe und alles Uebrige dieser Art nur insoweit klar und deutlich von uns vorgestellt wird, als wir es in der Eigenschaft von Sinnesempfindungen und psychischen Thätigkeiten betrachten. Sehen wir aber diese Objecte für Dinge an, die außerhalb unserer Vorstellung existiren, so vermögen wir durchaus nicht zu erkennen, was sie für Dinge sind. Zwar überredet man sich bei geringerer Aufmerksamkeit leicht, man besitze einige Kenntniß von ihnen als Außendingen, weil man voraussetzt, sie seyn etwas unserer Empfindung der Farbe oder des Schmerzes u. s. w. Aehnliches. Jedoch braucht man nur näher zu untersuchen, was denn dies sey, was in der Empfindung der Farbe oder des Schmerzes als an einem gefärbten Körper oder in einem schmerzenden Theile des Leibes befindlich vergegenwärtigt wird, und man wird bemerken, daß man es durchaus nicht wisse. Dies wird sich um so entschiedener darthun, wenn man bedenkt, daß man auf ganz andere Weise erkennt, was an einem angeschauten Körper die Größe ist, oder die Gestalt, die Bewegung, die Lage,

1) l. c. 64. u. 65.

die Dauer, die Zahl und Aehnliches, wovon schon gesagt worden ist, daß wir es mit Klarheit an den Körpern vorstellen. Es leuchtet also ein, daß z. B. die Behauptung: „wir gewahren Farben an den Gegenständen", nichts mehr bedeutet, als: wir gewahren etwas an den Gegenständen, wovon wir nicht wissen, was es ist, wodurch aber in uns eine sehr merkliche und bestimmte Empfindung hervorgebracht wird, welche wir die Empfindung der Farben nennen [1]).

41. Nach diesen Reflexionen über die einfachen Begriffe und ihr Verhältniß zur Klarheit und Deutlichkeit unseres Vorstellens schließt Des-Cartes die Reihe seiner, zur ersten Philosophie von ihm gerechneten Betrachtungen mit Angabe der Hauptquellen unserer Irrthümer. Diese liegen nach ihm erstlich in dem unvermeidlichen Aufnehmen von Vorurtheilen während unserer Kindheit und in der Schwierigkeit, bei reiferem Alter ihren Einfluß auf unsere Ansichten ganz zu verdrängen; ferner in der Mühe, die es kostet, eine gehörige Aufmerksamkeit auf die Gegenstände zu wenden, insbesondere auf diejenigen, die weder den Sinnen, noch der Einbildungskraft zugänglich sind; endlich in der aus dem Gebrauche der Sprache herrührenden Verbindung unserer Gedanken mit Worten. Wir bewahren die Sachen zugleich mit den sie bezeichnenden Worten in unserem Gedächtniß auf, erinnern uns später leichter der Worte als der Sachen, haben kaum jemals einen so deutlichen Begriff, daß wir ihn ganz von seinem Wortzeichen zu trennen vermöchten, und die Gedanken fast aller Menschen

1) l. c. 66—69.

verweilen mehr bei den Worten, als bei den Sachen. Ja, die Menschen geben sehr oft unverstandenen Worten ihren Beifall, indem sie meinen, sie hätten diese ehemals recht verstanden oder sie doch von Anderen gehört, denen das richtige Verständniß derselben eigen sey [1]). Um daher gründlich zu philosophiren und die Wahrheit der erkennbaren Dinge zu erforschen, muß man zuerst seine Vorurtheile ablegen, mithin durchaus keiner ehemals gefaßten Meinung trauen, bevor man sie einer neuen Prüfung unterworfen und als gültig befunden hat. Dann muß man in gehöriger Ordnung auf die Begriffe achten, welche man in seinem eigenen Inneren findet und nur diejenigen als wahr gelten lassen, die man bei dieser Ueberlegung mit Klarheit und Deutlichkeit vorstellt [2]).

## 2. Von den Principien der materiellen Dinge.

42. Als objective Basis der Realität unserer Erkenntnisse, zu welcher die subjective nur uns hinzuführen dient, hat sich oben die Wahrhaftigkeit Gottes ergeben. Hieraus leitet nun Cartesius zum Beginn dieser Untersuchungen die Gewißheit und Gültigkeit unserer Ueberzeugung von dem Daseyn der körperlichen Dinge auf folgende Weise ab.

Was wir mit den Sinnen wahrnehmen, rührt ohne Zweifel von einem Gegenstande her, der von unserem Geiste verschieden ist. Denn es steht nicht in unserer Gewalt, zu bewirken, daß wir vielmehr das Eine, als das Andere, empfinden, sondern dies hangt durchaus von

1) l. c. 71—74.
2) l. c. 75.

jenem Ding ab, welches auf unsere Sinne einwirkt. Nun läßt sich zwar die Frage aufwerfen, ob jenes Ding Gott selber oder ob es etwas von Gott Verschiedenes ist? Aber die Antwort fällt nach kurzem Bedenken für das Letztere entschieden bejahend aus. Denn wir gewahren durch unsere Sinne oder vielmehr wir stellen uns nach Anleitung der Sinne mit Klarheit und Deutlichkeit vor eine in die Länge, Breite und Tiefe ausgedehnte Materie, deren verschiedene Theile mit verschiedenen Gestalten versehen sind, in verschiedenen Weisen sich bewegen und es auch bewirken, daß wir die mannigfaltigen Sinnesempfindungen von Farben, Gerüchen, Schmerzen u. s. w. haben. Wenn also Gott unmittelbar durch sich selbst die Vorstellung jener ausgedehnten Materie unserem Geiste mittheilte oder wenn er es auch nur so fügte, daß sie in uns von einem Gegenstande hervorgebracht würde, welcher keine Ausdehnung, Gestalt und Bewegung besäße, so würden wir vollkommen berechtigt seyn, zu behaupten, daß Gott uns täusche [1]). Demnach ist durchaus anzunehmen, daß Etwas existirt, was nach den drei Dimensionen ausgedehnt ist und die Eigenthümlichkeiten besitzt, von denen wir uns klar vorstellen, daß sie dem Ausgedehnten zukommen. Dies Ausgedehnte nennen wir Körper oder Materie.

1) Princip. philos. II, 1. Ipsam enim (materiam), fügt Cartesius hinzu, clare intelligimus tanquam rem a deo et a nobis sive a mente nostra plane diversam, ac etiam clare videre nobis videmur, ejus ideam a rebus extra nos positis, quibus omnino similis est, advenire. Dei autem naturae plane repugnare, ut sit deceptor, jam ante est animadversum.

Aus dem nämlichen Grund ist zu schließen, daß unser Geist mit einem gewissen Körper in einer engeren Verbindung, als mit den übrigen Körpern steht. Wir bemerken auf eine einleuchtende Weise, daß Schmerzen und andere Empfindungen uns unvermuthet kommen, von denen der Geist sich bewußt ist, daß sie nicht aus ihm allein entspringen und daß sie ihn nicht bloß deshalb berühren können, weil er ein denkendes Wesen, sondern vielmehr aus dem Grunde, weil er mit einem ausgedehnten, beweglichen Gegenstande vereinigt ist, welchen man den menschlichen Körper nennt. Hierbei müssen wir dies wohl beachten, daß die Sinneswahrnehmungen sich nur auf die Verbindung des menschlichen Leibes mit dem Geiste beziehen, und daß sie uns in der Regel bloß verkünden, was äußere Körper ihr nützen oder schaden können, indem sie nur bisweilen und beiläufig uns darstellen, wie die Körper an sich selbst beschaffen sind. Dadurch wird es uns möglich, die den Sinneswahrnehmungen anhangenden Vorurtheile leicht abzulegen und bei den hier anzustellenden Betrachtungen nur unseren Verstand thätig seyn zu lassen, welcher auf die ihm angeborenen Vorstellungen mit Sorgfalt reflectirt [1]).

43. Thun wir dies, so werden wir erkennen: die Natur der Materie oder des Körpers im Allgemeinen besteht nicht darin, daß derselbe eine harte oder schwere oder gefärbte oder sonst die Sinne anregende Sache, sondern lediglich darin, daß er etwas in die Länge, Breite und Tiefe Ausgedehntes ist. Denn was z. B. die Härte betrifft, so zeigt uns die Empfindung hierüber nichts

1) l. c. 2. u. 3.

weiter an, als daß die Theile harter Körper der Bewegung unserer Glieder, wann diese mit ihnen in Berührung kommen, Widerstand leisten. Würden jedesmal, so oft unsere Glieder nach einem Puncte hin sich bewegen, die dort vorhandenen Körper mit der nämlichen Schnelligkeit zurückweichen, mit welcher jene sich nahen, so empfänden wir niemals die Härte. Auf gleiche Art läßt sich zeigen, daß Geruch, Farbe und die übrigen Beschaffenheiten dieser Art, welche wir vermittelst der Sinne an der Materie wahrnehmen, aus ihr hinweggenommen werden könnten, ohne daß ihr Wesen zerstört würde. Hieraus folgt, daß ihre Natur von keiner jener Beschaffenheiten abhängig sey [1]).

Gegen diese Wahrheit könnten noch zwei Einwendungen vorgebracht werden. Die eine beruht auf der Meinung Vieler, die meisten Körper seyn einer solchen Verdünnung und Verdichtung fähig, der zufolge sie mehr Ausdehnung im verdünnten als im verdichteten Zustande besitzen. Einige zeigen sich hier so spitzfindig, daß sie die Substanz eines Körpers von dessen Quantität und die Quantität selbst noch von der Ausdehnung unterscheiden. Die andere ergibt sich daraus, daß man nicht zu sagen pflegt, ein Körper befinde sich dort, wo man nichts Anderes vorstellt, als die Ausdehnung in die Länge, Breite und Tiefe, sondern daß man dort nur das Vorhandenseyn des Raumes, und zwar des leeren Raumes, annimmt, den fast Alle für ein reines Nichts ansehen [2]). Zur Widerlegung dieser Einwürfe dient Folgendes.

1) l. c. 4.

2) l. c. 5.

Verdünnung und Verdichtung ist nichts Anderes, als Veränderung der Gestalt. Dünne Körper sind diejenigen, zwischen deren Theilen viele mit anderen Körpern angefüllte Intervalle existiren. Dichter werden sie dadurch, daß ihre Theile sich näher an einander schließen, wodurch jene Zwischenräume verengert oder vielleicht gänzlich aufgehoben werden. Ereignete sich das Letztere jemals wirklich, so würde der Körper den möglichst hohen Grad der Dichtigkeit erreichen. Aber er wäre alsdann nicht minder ausgedehnt, als wenn seine Theile weiter von einander abstehen und einen größeren Raum einnehmen. Denn die in seinen Poren oder Intervallen enthaltene Ausdehnung darf keineswegs ihm selbst beigelegt werden, sondern sie gehört vielmehr anderen Körpern an, welche diese Intervalle erfüllen [1]). Ferner die Quan=

1) l. c. 6. u. 7. Cartesius führt hierbei folgendes Beispiel an: ut cum videmus spongiam, aqua vel alio liquore turgentem, non putamus ipsam secundum singulas suas partes magis extensam, quam cum compressa est et sicca; sed tantummodo poros habere magis patentes, ac ideo per majus spatium esse diffusam. Zur Erörterung dieser seiner Ansicht bemerkt er noch ferner l. c.: ich sehe fürwahr nicht ein, was Einige bewegt, lieber sagen zu wollen, die Verdünnung geschehe durch Vermehrung der Quantität, anstatt sie durch dies Beispiel des Schwammes zu erklären. Freilich, wenn die Luft oder das Wasser sich verdünnt, sehen wir hier keine Poren, welche erweitert werden, und keinen neuen Körper, der zur Erfüllung derselben hinzukommt. Jedoch ist es der Vernunft keineswegs so angemessen, etwas nicht wirklich Erkennbares zu erdichten, um die Verdünnung jener Materien den Worten nach zu erklären, als daraus, daß sie verdünnt werden, zu schließen, in ihnen seyn Poren, welche erweitert werden, und es trete ein neuer Körper hinzu, der dieselben erfüllt, obgleich wir ihn mit keinem Sinne gewahren. Denn kein

tität ist von der ausgedehnten Substanz nicht in der That oder der Sache nach, sondern nur für unsere Auffassung verschieden, so wie sich die Zahl von dem gezählten Gegenstand unterscheidet. Dasselbe gilt von dem Raum und der in ihm enthaltenen körperlichen Substanz. In Wahrheit ist es ganz dieselbe Ausdehnung in die Länge, Breite und Tiefe, welche den Raum und welche den Körper constituirt. Der Unterschied liegt nur darin, daß wir sie an dem Körper als eine besondere betrachten und der Meinung sind, sie verändere sich immer, so oft sich der Körper verändert. Im Raum aber ertheilen wir ihr bloß die der Gattung zukommende Einheit. Demzufolge urtheilen wir nicht, daß mit der Veränderung des raumerfüllenden Körpers auch die Ausdehnung des Raumes sich verändere. Sondern wir nehmen an, diese bleibe eine und dieselbe, solange sie die nämliche Gestalt und Größe und die nämliche Lage zwischen äußeren Körpern, wodurch ihr Umfang in unserer Vorstellung bestimmt wird, behält. Es ist aber nicht schwer, sich davon zu überzeugen, daß es die selbige Ausdehnung ist, welche die Natur des Körpers und welche die Na-

Grund zwingt uns zu der Meinung, daß alle Körper, die existiren, unseren Sinnen sich darstellen müssen. Wir erkennen aber durch Nachdenken, daß die Verdünnung sehr leicht auf diese Weise und daß sie auf keine andere Weise erfolgen könne. Endlich ist es auch durchaus widersprechend, daß Etwas durch eine neue Quantität oder eine neue Ausdehnung vermehrt werde, ohne daß zugleich eine neue ausgedehnte Substanz, d. i. ein neuer Körper hinzukomme. Kein Zuwachs der Ausdehnung oder Quantität kann ohne Vermehrung der Substanz, welche das Ausgedehnte und mit Quantität Versehene ist, gedacht werden, wie aus dem Nachfolgenden deutlicher erhellen wird.

tur des Raumes ausmacht, und daß ihr gegenseitiger Unterschied kein anderer ist, als der Unterschied des Individuums von der Gattung oder Art. Man braucht nur auf die Vorstellung zu achten, die man von irgend einem Körper, z. B. von einem Steine hat, und Alles von ihr abzuziehen, wovon man erkennt, daß es nicht zur Natur des Körpers erfoderlich ist. Zuletzt bleibt dann nichts in ihr übrig, als das nach drei Richtungen Ausgedehnte, was gleichfalls in der Vorstellung des Raumes sich findet, und zwar nicht bloß des mit Körpern erfüllten, sondern auch des sogenannten leeren [1]).

44. Die Ausdrücke „Ort" oder „Raum" bezeichnen nur die Größe, Gestalt und Lage eines Körpers zwischen anderen Körpern. Um diese Lage zu bestimmen, müssen wir auf andere Körper hinsehen, die uns für unbeweglich gelten. Je nachdem wir auf verschiedene hinblicken, dürfen wir sagen, der nämliche Gegenstand verändere zur selbigen Zeit seinen Ort und verändere ihn nicht. Wenn ein Schiff auf dem Meere segelt, so bleibt derjenige, der am Steuerruder sitzt, immer an demselben Ort, insofern man auf die Theile des Schiffes Rücksicht nimmt, zwischen denen er seine Lage unverändert behauptet. Nimmt man dagegen Rücksicht auf die Ufer, an denen er vorbeifährt, so verändert er unaufhörlich seinen Ort. Wollen wir annehmen, daß die Erde genau so weit von Westen nach Osten vorrücke, als unterdessen das Schiff von Osten nach Westen sich bewegt, so dürfen wir wiederum sagen, daß der Mann am Steuerruder seinen Ort nicht verändere, weil wir als-

1) l. c. 8—11.

dann den Ort nach gewissen unbeweglichen Puncten des Himmels bestimmen werden. Denken wir uns endlich, was wir mit Wahrscheinlichkeit voraussetzen dürfen, daß sich gar keine wirklich unbewegte Puncte im Weltall finden, so ist hieraus der Schluß zu ziehen, es gebe für keinen Gegenstand einen bleibenden Ort, ausgenommen insofern er in unserem Vorstellen als bleibend bestimmt wird [1]).

Ein Unterschied zwischen der Bedeutung der Worte „Ort" und „Raum" zeigt sich nur darin, daß der Ort ausdrücklicher die Lage, als die Größe oder die Gestalt bezeichnet. Hingegen haben wir mehr die beiden letzteren im Sinne, wann wir vom Raume sprechen. Der Raum bedeutet uns immer die Ausdehnung in die Länge, Breite und Tiefe. Den Ort aber betrachten wir von einer doppelten Seite. Mitunter nehmen wir ihn für den inneren des Gegenstandes, der irgendwo sich aufhält, bisweilen für einen rücksichtlich auf den Gegenstand äußeren. Der äußere bedeutet die Oberfläche, welche zunächst den an dem Platze befindlichen Körper umgibt. Unter dieser Oberfläche ist hier nicht ein Theil des umgebenden Körpers zu verstehen, sondern bloß die Grenze, welche den umgebenden Körper von dem umgebenen trennt, oder wenigstens die Oberfläche im Allgemeinen, welche nicht mehr ein Theil des einen Körpers, als des anderen ist, sondern welche immer für die gleiche gelten muß, insofern sie dieselbe Größe und Gestalt behält. Denn wenn auch jeder umgebende Körper mit seiner Oberfläche sich verändert, so gilt deshalb doch nicht der um=

1) l. c. 13.

gebene dafür, daß er seinen Ort verändere, so lange er seine Lage zwischen jenen äußeren Gegenständen behauptet, welche als unbeweglich betrachtet werden. Wenn wir z. B. den Fall setzen, ein Schiff werde nach einer Seite hin von der Strömung eines Flusses, nach der entgegengesetzten von dem Winde so gleichmäßig bewegt, daß es seine Lage zwischen den Ufern nicht verändere, so gibt Jeder zu, daß es an dem nämlichen Orte bleibe, ungeachtet die umgebende Oberfläche sich immer verändert [1]).

45. Da also die Ausdehnung des Raumes oder des inneren Ortes von der Ausdehnung des Körpers sich nicht unterscheidet, so ist es offenbar, daß es keinen leeren Raum im philosophischen Sinne geben könne, d. h. keinen, in welchem durchaus keine körperliche Substanz wäre. Denn wir schließen mit Recht bloß aus der Ausdehnung nach drei Richtungen, die einem Körper zukommt, er sey eine Substanz, weil es widersprechend seyn würde, zu behaupten, eine Ausdehnung sey Nichts. Dasselbe ist von dem Raume zu schließen, der als leer vorausgesetzt wird. Weil in ihm die Ausdehnung sich findet, so muß nothwendig auch Substanz in ihm seyn [2]).

Hierdurch bestätigt sich das, was oben über die Weise bemerkt worden ist, wie die Verdünnung und wie die Verdichtung vor sich geht. Auch folgt hieraus, daß es keine Atome, d. h. ihrer Natur nach untheilbare Bestandtheile der Materie geben kann. Denn so klein wir uns auch solche Bestandtheile vorstellen mögen, so sind

1) l. c. 14. u. 15.

2) l. c. 16.

wir dennoch im Stande, in unserem Denken sie noch ferner zu theilen. Wollten wir also setzen, sie seyn untheilbar, so würde unser Urtheil unserer denkenden Erkenntniß widerstreiten. Selbst bei der Annahme, Gott habe es bewirkt, daß Theile der Materie in kleinere nicht zerlegt werden können, würden wir diese doch nicht für eigentlich untheilbar halten dürfen. Gott hätte dann zwar festgesetzt, daß sie für keine erschaffene Kräfte theilbar wären. Aber er entzog sich selbst doch nicht das Vermögen, sie zu theilen, da es schlechterdings unmöglich ist, daß er seine eigenthümliche Machtvollkommenheit verminderе. Ferner erkennen wir hiernach, daß diese Welt, die Allheit der körperlichen Substanz, keine Grenzen ihrer Ausdehnung hat. Ueberall, wo wir Grenzen annehmen wollten, würden wir anerkennen müssen, daß jenseits derselben unendlich ausgedehnte Räume wahrhaft denkbar sind, mithin wirklich existiren, und daß folglich auch eine unendlich ausgedehnte Substanz in ihnen enthalten ist. Endlich ergibt sich auch noch dies, daß die Materie des Himmels keine andere ist, als die der Erde, daß, wenn auch unendlich viele Welten existirten, diese aus einer und derselben Materie bestehen müßten, und daß es folglich nicht mehrere, sondern nur eine einzige Welt geben kann. Gemäß einer ganz einleuchtenden Anerkennung dürfen wir behaupten, jene Materie, deren Natur bloß darin besteht, daß sie eine ausgedehnte Substanz ist, nimmt durchaus alle Räume ein, in welchen die anderen Welten seyn müßten, und wir finden in uns keine Vorstellung von irgend einer anderen Materie [1]).

1) l. c. 19—22.

46. Die Eigenthümlichkeiten, welche wir mit Klarheit an der Materie vorstellen, lassen sich darauf zurückführen, daß sie theilbar und ihren Theilen nach beweglich ist, mithin auch fähig, diejenigen Beschaffenheiten zu besitzen, welche wir aus der Bewegung ihrer Theile ableiten können [1]).

Die Bewegung (nämlich die räumliche, die einzige, welche wir wahrhaft denken und der wir also in der Natur der Dinge Realität zuschreiben können) ist nach der gemeinen Vorstellungsweise eine Thätigkeit, vermöge welcher ein Körper von einem Orte zu einem anderen fortrückt. Nach der streng wissenschaftlichen Erklärung aber ist sie die Versetzung eines Theils der Materie, also eines Körpers, aus der Nachbarschaft von Körpern, welche ihn unmittelbar berühren und als ruhende betrachtet werden, in die Nachbarschaft anderer [2]). Weil alle Orte mit Materie erfüllt sind und an gleichen Orten immer die nämlichen Theile derselben gefunden werden, so folgt hieraus, daß jeder Körper sich nur innerhalb eines Kreises bewegen kann. Dies ist so zu verstehen. Jeder Körper vertreibt einen anderen aus dem Platz, in welchen er eintritt, dieser dann wieder einen anderen, und so geht dies fort, bis zu einem letzten, welcher den von dem ersten verlassenen Punct in dem nämlichen Augenblicke, da er verlassen wird, einnimmt. Man kann eine solche Bewegung leicht in einem vollkommenen Kreise, aber auch in einem unregelmäßigen sich vorstellen, wenn man nur darauf achtet, daß alle Ungleichheiten des Or-

1) l. c. 23.

2) l. c. 24. u. 25.

tes durch die ungleiche Schnelligkeit der Bewegungen ausgeglichen werden [1]).

Die allgemeine und ursprüngliche Ursache der Bewegungen ist Gott selbst, welcher im Anfange die Materie zugleich mit Bewegung und mit Ruhe schuf und durch seine bloße regelmäßige Einwirkung so viel von beiden im Ganzen erhält, als er damals hervorbrachte. Ungeachtet die Bewegung nichts Anderes ist, als ein Zustand der Materie, so hat sie doch ihre bestimmte Quantität, von der wir einsehen, daß sie stets die nämliche in der Allheit der Dinge ist, wenn sie auch in den einzelnen Theilen sich verändert. Dies folgern wir aus der Vollkommenheit Gottes, nach welcher er nicht nur an sich selbst unveränderlich ist, sondern auch auf die wandelloseste, beständigste Weise wirkt [2]).

Mit Hülfe des Begriffes der Unveränderlichkeit Gottes entdecken wir folgende Gesetze der Natur, welche die abgeleiteten und besonderen Ursachen der verschiedenen Bewegungen sind, die wir an den einzelnen Körpern bemerken. Das erste lautet: eine jede Sache, insofern sie einfach und ungetheilt ist, verharrt, so viel an ihr liegt, stets in dem nämlichen Zustand und erleidet nur durch äußere Ursachen eine Veränderung. Das zweite: jeder Theil der Materie, abgesondert für sich betrachtet, strebt immer nur in der geraden Linie sich fortzubewegen, obgleich viele Theile durch die Begegnung anderer oft gezwungen werden, von derselben abzuwei-

1) l. c. 33.

2) l. c. 36.

chen, und obgleich bei jeder Bewegung ein Cirkel aus aller zugleich bewegten Materie entsteht. Das dritte: wenn ein sich bewegender Körper einem anderen begegnet und weniger Kraft hat, in gerader Linie fortzuschreiten, als dieser, seinem Andrange zu widerstehen, so wird er nach einer anderen Seite hin getrieben, und verliert, indem er seine Bewegung behauptet, nur die vorige Richtung derselben. Hat er aber eine überwiegende Kraft, so bewegt er den anderen Körper mit sich fort und verliert von seiner Bewegung so viel, als er diesem mittheilt [1]).

Die Kraft eines jeden Körpers, auf einen anderen einzuwirken, oder der Einwirkung eines anderen zu widerstehen, beruht allein darauf, daß jeder Gegenstand strebt, so viel an ihm liegt, in dem Zustande zu beharren, in welchem er sich befindet, gemäß dem ersten der angegebenen Gesetze. Daher besitzt dasjenige, was mit einem Anderen verbunden ist, eine gewisse Macht, zu verhindern, daß es nicht von ihm getrennt werde, was aber getrennt ist, getrennt zu bleiben, was ruht, in seiner Ruhe zu verweilen und Allem, was seinen Zustand verändern kann, zu widerstehen, endlich, was in Bewegung ist, hierin auszudauern und also mit einer unverändert bleibenden Geschwindigkeit in derselben Richtung fortzurücken. Jene Kraft der Einwirkung und des Widerstandes muß beurtheilt werden theils nach der Größe des Körpers, an welchem sie Statt findet und nach der Größe des Abstandes, der einen Körper von dem anderen trennt, theils nach der Schnelligkeit der

1) l. c. 37 — 40.

Bewegung und nach der Verschiedenheit der Weise, wie verschiedene Körper einander begegnen [1]).

In Anleitung dieser obersten naturphilosophischen Grundsätze stellt nun Des-Cartes eine Theorie der Naturerscheinungen auf, deren Schilderung wir der Geschichte der Physik überlassen [2]). Er bemerkt im Allgemeinen

1) l. c. 43.

2) Wir heben hier bloß aus ihr die Hypothese von den Wirbeln heraus, aus denen Des-Cartes, gemäß seinen Grundansichten von der körperlichen Substanz, dem Raum und der Bewegung, den Umschwung der Planeten abzuleiten gesucht. Jeder Planet, die Erde mit eingeschlossen, nimmt er an (Princip. philos. III, 26. seq.), ruht in der Himmelsgegend, in welcher er sich aufhält, wie etwa ein Haus auf dem Platze, den es einnimmt. Die Veränderung der Lage, die an den Planeten erscheint, rührt daher, weil die Materie des Himmels, von welcher sie umgeben sind, sich rastlos bewegt. Diese Materie bildet nämlich in unserem Sonnensystem einen beständig im Kreise sich herumdrehenden Wirbel, in dessen Mittelpuncte die Sonne sich befindet. Die der Sonne näher stehenden Theile des Wirbels bewegen sich rascher als die von ihr entfernteren; die Planeten aber weilen immer zwischen den nämlichen Theilen der himmlischen Materie. Die Kreisbewegung, welche ihr nebst der in ihrer Mitte befindlichen Sonne zukommt, erfolgt von Westen durch Süden nach Osten. Die den Saturn umgebende Materie braucht fast dreißig Jahre, um ihn durch den ganzen Kreis herumzuführen, die zum Jupiter gehörige zwölf Jahre. Der Mars legt seinen Umlauf auf diese Weise in zwei Jahren zurück, die Erde nebst dem Mond in einem Jahre, Venus in acht Monaten, Mercur in drei Monaten. In jenem größeren Wirbel der Himmelsmaterie sind kleinere enthalten, einer, in dessen Centrum Jupiter, ein anderer, in dessen Centrum die Erde sich aufhält. Diese bewegen sich in gleicher Richtung, wie der größere. Der Wirbel des Jupiters führt dessen vier Tra-

hierüber [1]): zur besseren Erklärung der natürlichen Dinge werde er die Ursachen weiter zurückführen, als sie nach seiner Ueberzeugung wirklich Statt gefunden haben. Es unterliege nämlich, meint er, keinem Zweifel, daß die Welt gleich im Anbeginn in ihrer ganzen Vollkommenheit erschaffen ward. Sonne und Sterne, Erde und Mond seyn sogleich vorhanden gewesen, die Erde habe von Anfang an ausgebildete Gewächse getragen und nicht zuvor bloß die Samen derselben in ihrem Schoße gehegt und Adam und Eva seyn als erwachsene Menschen aus der Hand Gottes hervorgegangen. Dies lehre der christliche Glaube und hiervon überzeuge uns auch die natürliche Vernunftbetrachtung. Denn aus der unermeßlichen gött-

banten mit solcher Schnelligkeit um ihn herum, daß der entfernteste in sechzehn Tagen, der folgende in sieben, der dritte in fünf und achtzig Stunden, der seinem Centrum nächste in zwei und vierzig Stunden einen Umlauf vollendet. Dergestalt legen diese Trabanten mehrmals ihre Bewegung um den Jupiter zurück, während sie einmal in dem größeren Kreis um die Sonne herumgeführt werden. Eben so bewirkt der Wirbel, welcher die Erde im Mittelpuncte hat, daß der Mond im Zeitraum eines Monates sie umkreiset, die Erde selbst aber während eines Tages um ihre eigene Axe sich bewegt, so daß in derselben Zeit, in welcher Mond und Erde den gemeinschaftlichen Kreislauf einmal vollenden, die Erde dreihundert fünf und sechzig Male um ihren eignen Mittelpunct, der Mond aber zwölfmal um die Erde sich dreht. — Denique ne putemus, fügt Cartesius hinzu, omnia centra planetarum in eodem plano semper consistere, nec circulos, quos describunt, esse omnino perfectos, sed, ut in aliis rebus naturalibus contingere videmus, ista tantum praeterpropter talia esse, ac etiam labentibus saeculis continuo mutari arbitremur.

1) l. c. III, 45.

lichen Macht habe nur etwas in aller Hinsicht Vollendetes entspringen können. Nichtsdestoweniger sey es zum Behuf unserer Einsicht in die Natur der Pflanzen, der Menschen und der übrigen Dinge zweckmäßiger, zu erwägen, auf welche Art sie ursprünglich aus Keimen sich hätten entwickeln können, als wie sie von Gott bei dem Beginne der Welt wirklich hervorgebracht worden.

### 3. Psychologische Lehrsätze.

47. Unser Leib in seinem Gegensatze gegen die in ihm wohnende Seele ist ein mit organischer Lebenskraft, welche ihren Mittelpunct im Herzen hat, versehenes Gebilde und übt diejenigen Functionen, die ihrem Wesen nach auch den Thieren eigen sind [1]). Mit den Thieren haben wir Alles gemein, was aus der bloß leiblichen Lebenskraft herrührt, eigenthümlich dagegen ist uns, was von der Kraft des Geistes abhangt. Wir dürfen unseren Leib, wie das ganze Thier, als ein von den Händen Gottes gebildetes Automat betrachten, in welchem die Knochen, Muskeln, Nerven, Arterien, Venen und die übrigen Theile des Organismus die Stelle der Räder und anderer Werkzeuge, mit deren Hülfe menschliche Kunst ein Automat hervorbringt, vertreten, nur daß der thierische Körper unendlich besser angeordnet ist und unendlich vollkommnere Bewegungen in sich vereinigt, als irgend ein menschliches Kunstwerk. Gäbe es Maschinen, die in der äußeren Gestalt und in dem Bau ihrer Organe einem vernunftlosen Thiere durchaus glichen, so würden wir gar keinen Grund haben, ihnen eine von demselben

1) De methodo. pag. 26. seq.

verschiedene Natur zuzuschreiben. Nähmen wir aber Maschinen an, welche Ebenbilder unserer Körper wären und unsere Handlungen äußerlich nachahmten, so würden uns doch immer zwei zuverlässige Mittel bleiben, sie von wahren Menschen zu unterscheiden. Das erste ist, daß sie keinen Gebrauch von der Sprache und überhaupt von Zeichen würden machen können, durch welche wir unsere Gedanken Anderen offenbaren. Denn das Vermögen, willkürlich auszudrücken, was man eben vorstellt, kann nur geistig thätigen Wesen zukommen. Zweitens: wären auch solche Maschinen im Stande, gar Manches eben so gut, ja noch besser, als irgend einer von uns, auszuführen, so würde es ihnen doch unmöglich seyn, vieles Andere zu thun. Und eben hieraus ergäbe sich der Schluß, daß sie nicht mit Erkenntniß und Bewußtseyn, sondern bloß zufolge der Einrichtung ihrer Organe handelten. Auf die gleiche Weise gibt sich der Unterschied zwischen den Menschen und den Thieren kund [1]). Das Unvermögen des willkürlichen Gedankenausdruckes und das Beschränktseyn auf gewisse bestimmte Verrichtungen und Kunstfähigkeiten bei den Thieren beweiset, daß sie des Denkvermögens gänzlich entbehren und daß in ihnen die Naturkraft lediglich gemäß der Einrichtung ihrer Organe wirkt [2]).

1) l. c. p. 31. seq.

2) Für Cartesius war zufolge der obersten Grundsätze seines Systemes diese Annahme eigentlich unvermeidlich, nach welcher er den Thieren die Seele, die wahrhaft psychische Kraft und Thätigkeit abspricht und sie für lediglich materielle, nach Kräften der Materie lebende und thätige Wesen ausgibt. Hätte er sie höher stellen wollen, so würde er ihnen die denkende Substanz, mithin wesentliche Gleichheit

Unsere Seele ist mit dem ganzen Körper verbunden und man darf eigentlich nicht sagen, sie befinde sich nur an einer Stelle desselben, mit Ausschluß der übrigen Theile. Dessenungeachtet übt sie ihre Thätigkeiten vorzugsweise und unmittelbar in der Zirbeldrüse. Dies erhellt daraus, weil alle andere Theile unseres Gehirns doppelt sind, wie auch alle Organe unserer äußeren Sinne, ferner unsere Hände, Füße u. s. w. Nun muß es einen Punct im Organismus geben, in welchem zwei Eindrücke, die von den doppelten Sinnesorganen aufgenommen und weiter geleitet werden, sich vereinigen können, bevor sie zur Seele gelangen. Zu diesem Vereinigungspuncte dient die Zirbeldrüse, mit Hülfe der Lebensgeister, welche die Höhlen des Gehirns erfüllen [1]).

mit den Menschen und Unsterblichkeit haben zuschreiben müssen. Er glaubte überdies aber auch, durch diese seine Lehre von der rein körperlichen Natur der Thiere und der entgegengesetzten geistigen Natur unserer vernünftigen Seele der Ueberzeugung von der Unsterblichkeit der letzteren und der Moralität und Religiosität eine wichtige Stütze gegeben zu haben. Nam, sagt er l. c. pag. 33., post illorum errorem, qui deum esse negant, quem me satis supra refutasse opinor, nullus est, qui facilius debiles animas a recto virtutis tramite avertat, quam si putent, brutorum animam ejusdem esse cum nostra naturae; ac proinde nihil nobis post hanc vitam timendum aut sperandum superesse, non magis quam muscis aut formicis. Cum autem recte cognoscitur, quantum differant, multo melius postea capiuntur rationes, quae probant, animam nostram naturae esse plane a corpore independentis et ex consequenti opus non esse, ut cum ipso moriatur, ac denique, quia nullae animadvertuntur causae, quae eam destruant, natura ferimur ad judicandum, ipsam esse immortalem.

1) De passionibus I, artic. 30—32.

48. Man unterscheidet leicht, was von den menschlichen Lebensthätigkeiten dem Leib und was der Seele zukommt, wenn man nur folgende Regel beobachtet. Alles, was wir in uns erfahren und wovon wir wissen, daß es auch in seelenlosen Körpern sich finden könne, ist allein unserem Leibe beizulegen. Sehen wir dagegen ein, daß es auf keine Weise Bestimmung eines Körpers seyn könne, so muß es unserer Seele zugeschrieben werden. Mithin gehören der Seele die sämmtlichen Arten des Denkens im weiteren Sinn an. Aber die Wärme und die Bewegungen in uns, die nicht vom Denken abhangen, sind ausschließlich dem Körper eigen, und es ist falsch, zu behaupten, die Seele ertheile dem Körper Bewegung und Wärme [1]).

Die Seelenthätigkeiten zerfallen in zwei Hauptgattungen. Sie sind theils Handlungen, theils leidende Zustände. Der Begriff der Handlungen umfaßt alle Modificationen unseres Wollens; wir erfahren, daß sie geradezu oder unmittelbar aus unserer Seele herrühren und sie scheinen allein von ihr abzuhangen. Dagegen leidende Zustände im Allgemeinen sind alle Arten unserer Vorstellungen oder Erkenntnisse. Denn es trägt sich oft zu, daß unsere Seele sie nicht so bildet, wie sie ihren Gegenständen entsprechen, und immer empfängt sie dieselben von den durch sie vergegenwärtigten Gegenständen [2]).

1) l. c. artic. 3—5.

2) l. c. artic. 17.: facile est cognoscere, nihil in nobis restare, quod debeamus tribuere nostrae animae, exceptis cogitationibus, quae praecipue duum generum sunt. Quaedam enim sunt actiones animae, aliae ejus

Die Willensäußerungen sind zwiefach. Einige beschränken sich auf die Seele selbst, wie z. B. wenn wir Gott lieben wollen, und überhaupt, wenn wir unser Streben auf einen nicht materiellen Gegenstand richten. Andere beziehen sich auf unseren Leib, z. B., wenn wir zu gehen beschließen und dieser Absicht gemäß unsere Füße in Bewegung setzen [1]). Auch die Vorstellungen sind von doppelter Art. Sie haben entweder die Seele zur Ursache, oder den Leib. Zu den ersteren gehören die Vorstellungen von unseren Willensäußerungen, von allen Einbildungen und anderen Thätigkeiten, die von der Seele abhangen. Denn es ist gewiß, daß wir nie etwas wollen, ohne uns zugleich dies Wollen vorzustellen. Mithin findet sich in jeder Handlung des Wollens auch ein leidender Zustand des Vorstellens. Weil aber hier Vorstellung und Willensthätigkeit zu einer wahren Einheit verbunden sind, so muß die Benennung nach demjenigen erfolgen, was hierin das Vorzüglichere ist und man bezeichnet daher jene Seelenfunction bloß als eine Handlung [2]).

Der größte Theil der aus dem Körper herrührenden Vorstellungen hangt von den Nerven ab. Jedoch gibt es auch einige unter ihnen, bei denen dies nicht der

passiones sive affectus. Quas ejus actiones voco, sunt omnes nostrae voluntates, quia experimur eas directe venire ab anima nostra et videntur ab illa sola pendere. Sicut e contrario possunt in genere vocari ejus passiones omnes species perceptionum sive cognitionum, quae in nobis reperiuntur; quia saepe accidit, ut anima nostra eas tales non faciat, quales sunt, et semper eas recipiat ex rebus per illas repraesentatis.

1) l. c. artic. 18.

2) l. c. artic. 19.

Fall ist, nämlich diejenigen, welche man ebensowohl, wie die aus dem Willen stammenden, Einbildungen nennt. Sie entstehen aus keiner anderen Veranlassung, als daher, weil Lebensgeister, welche auf verschiedene Weise aufgeregt sind und im Gehirne die Spuren verschiedener vorhergegangener Eindrücke finden, zufällig ihren Lauf dorthin durch gewisse Poren eher, als durch andere richten. Dergleichen sind die Täuschungen unserer Träume und die Phantasieen, welche während des Wachens in uns entstehen, wenn unsere Gedanken nachlässig herumschweifen [1]).

Unter den Vorstellungen, die mit Hülfe der Nerventhätigkeit in unserer Seele entstehen, zeigt sich der Unterschied, daß wir einige derselben zunächst auf Außendinge beziehen, andere zunächst auf unseren Körper, noch andere auf unsere Seele selbst. Die der ersten Art verdanken ihren Ursprung äußeren Gegenständen, welche gewisse Bewegungen in unseren Sinnesorganen verursachen, dadurch auch Bewegungen in unserem Gehirn veranlassen und dergestalt die Wahrnehmung bewirken. Zu der zweiten Art gehören die Empfindungen des Hungers, des Durstes und anderer organischer Lebensbedürfnisse, so auch des Schmerzes, der Wärme und überhaupt der Zustände, die wir als in unseren Gliedern befindlich gewahren. Die dritte Classe bilden die Gefühle der

1) l. c. artic. 21.: nec aliunde procedunt, quam ex eo, quod spiritus diversimode agitati et reperientes vestigia diversarum impressionum, quae praecesserunt in cerebro, cursum eo dirigunt fortuito per quosdam poros potius, quam per alios. Tales sunt illusiones nostrorum somniorum etc.

Freude, des Zornes und andere Gemüthsbewegungen. Diese werden zuweilen in uns durch Gegenstände, welche die Nerven anregen, häufig aber auch durch andere Ursachen erweckt [1]).

---

49. Die nach ihren Hauptpuncten nunmehr von uns betrachtete philosophische Lehre des Des-Cartes erregte schon bei Lebzeiten ihres Urhebers viel Aufmerksamkeit, vornehmlich in Frankreich und in den Niederlanden, und noch größer wurde der Einfluß, den sie daselbst auf die philosophische Thätigkeit der zunächst nach dem Zeitalter unseres Denkers folgenden Generation übte. Sie fand sowohl Gegner als Anhänger in Menge und vermittelst der ihr gewidmeten Erläuterungen und Bearbeitungen, Angriffe und Vertheidigungen gelangte sie zur allgemeinen Kenntniß aller für Philosophie sich Interessirenden.

Was die Angriffe betrifft, so wurden diese zwar großentheils unter dem Panier des Kirchenglaubens von Geistlichen, hauptsächlich von Jesuiten geführt, denen Des-Cartes, ungeachtet seines Respectes gegen die Geheimnisse der geoffenbarten Religion, als ein gefährlicher, neuerungssüchtiger Gegner der Orthodoxie erschien. Doch fehlte es auch nicht an gründlichen Widerlegungen. Das Mangelhafte und Unhaltbare in den Cartesianischen

1) l. c. artic. 22—25.

Grundsätzen und Folgerungen wurde bestimmt genug schon zu der damaligen Zeit von mehreren vorzüglichen Köpfen anerkannt. Sehr treffend ist, was namentlich der gelehrte, als Kenner der alten Philosophie, als Mathematiker und Physiker ausgezeichnete Gassendi.[1]) und der

1) Peter Gassendi, geboren in der Provence, in der Nähe von Digne 1592, Doctor der Theologie und zuerst Professor der Philosophie zu Aix, seit 1645 Professor der Mathematik am College royal zu Paris, starb daselbst 1655. Seine erste schriftstellerische Arbeit unter dem Titel exercitationes paradoxicae adversus Aristoteleos enthält eine skeptische Bestreitung der Aristotelischen Philosophie. Dagegen sprach ihn das Epikureische System so sehr an, daß er nicht nur zur erläuternden, vertheidigenden und empfehlenden Darstellung desselben die Hülfsmittel seiner gründlichen Gelehrsamkeit anwandte (de vita et moribus Epicuri Libri VIII. Lugd. 1647. fol., animadversiones in Diogenem Laertium de vita et philosophia Epicuri. Lugd. 1649. fol.), sondern auch die physikalischen und ethischen Grundsätze des Epikuros mit denjenigen Modificationen sich aneignete, welche sowohl sein christlicher Glaube als die Fortschritte seiner Zeit in Astronomie und Naturkunde nothwendig machten (syntagma philosophiae Epicuri cum refutationibus dogmatum, quae contra fidem christianam ab eo asserta sunt. Hagae Com. 1659. 4.). Außerdem erwarb er sich ein schätzbares Verdienst um die Logik theils durch seine historische Darstellung ihrer berücksichtigungswerthesten Bearbeitungen bis auf seine Zeit herab, theils durch seine eigne einfache, gedrängte und klare Behandlung ihres Stoffes, den er hauptsächlich von Aristoteles und von den Stoikern entlehnte. Er betrachtet die Logik als die Anweisung zum richtigen Denken und indem er dieses auf vier Hauptpuncte zurückführt, auf richtiges Vorstellen (bene imaginari), richtiges Urtheilen (bene proponere), richtiges Schließen (bene colligere) und richtiges Anordnen der Gedanken (bene ordinare), trägt er sie in vier Abtheilungen vor 1) de simplici rerum imaginatione,

scharfsinnige Hobbes [1]), zwei philosophirende Zeitgenossen des Cartesius, welche in ihren speculativen Grund-

2) de propositione, 3) de syllogismo, 4) de methodo. Der erste Abschnitt handelt von dem Ursprung und den Unterschieden der Vorstellungen und schließt sich an die stoische Logik an. Der Inhalt der drei folgenden Abschnitte ist im Wesentlichen Aristotelisch.

1) Thomas Hobbes, geboren zu Malmesbury in der Grafschaft Wilton 1588, gestorben 1679, erwarb sich einen zu seiner Zeit großen und ausgebreiteten Ruf durch seine philosophischen Untersuchungen, vornehmlich durch seine Lehren im Gebiete des allgemeinen Staatsrechts, welches er zuerst als eine besondere Wissenschaft bearbeitete. Jedoch sind seine theoretischen, wie seine praktischen Grundsätze aus einem einseitigen und beschränkten empirischen Gesichtspunct aufgestellt. Dies spricht sich schon in seiner Inhaltsangabe und Eintheilung der Philosophie aus. Gegenstand derselben ist ihm (Elementorum philos. S. I. de corpore, cap. 1. §. 8.) jeder Körper, dessen Erzeugung gedacht und der nach irgend einem Gesichtspuncte mit einem anderen verglichen werden kann, oder auch mit anderen Worten: Alles, woran Zusammensetzung und Auflösung Statt findet. Denn das Geschäft der Philosophie ist nach ihm: die Eigenthümlichkeiten einer Sache aus ihrer Erzeugung, oder die Erzeugung aus ihren Eigenthümlichkeiten erforschen. Wo sich also keine Erzeugung oder keine Eigenthümlichkeit wirklich zu erkennen gibt, da hat die Philosophie keinen Wirkungskreis. Deshalb ist aus der Philosophie die Lehre von Gott ausgeschlossen, da Gott unerzeugt, ewig und schlechthin unbegreiflich ist, ferner auch die Lehre von den Engeln und überhaupt von denjenigen Dingen, welche weder für Körper, noch für Beschaffenheiten der Körper gelten. Die Lehre von der Verehrung Gottes ist nicht aus der natürlichen Vernunft, sondern aus den Satzungen der Kirche zu schöpfen und gehört nicht zur Wissenschaft, sondern zum Glauben. Die Philosophie hat zwei Haupttheile (l. c. 8. 9.), weil es zwei oberste Gattungen von Körpern gibt. Die eine umfaßt diejenigen, welche von der Natur zusam-

säßen durchaus von ihm entfernt und dem Empiris-
mus zugethan waren, gegen seine obersten metaphysi-

mengefügt sind, die Naturkörper, die andere die durch den Willen der Menschen nach Uebereinkunft und Vertrag gegründeten, die Staatskörper; jene ist die Naturphilosophie (philosophia naturalis), diese im weiteren Sinne die Philosophie des Staates (philosophia civilis). Weil es aber zur Erkenntniß der Eigenthümlichkeiten des Staates erfoderlich ist, zuvor den Geist, die Sitten und die Empfindungsweise der Menschen zu kennen, so zerfällt die Staatsphilosophie ebenfalls in zwei Theile. Der eine handelt von den geistigen Anlagen und den Sitten und heißt Ethik; ihm sind die Logik und Rhetorik, welche ebenfalls die Verstandeskräfte des Menschen betrachten, nebengeordnet. Der andere handelt von den Pflichten der Bürger und heißt Politik oder im engeren Sinne Philosophie des Staates. Seine Naturphilosophie enthält nach seinem Plane nur reine und angewandte Mathematik und Physik, und außerdem steht an ihrer Spitze die erste Philosophie, welche zu untersuchen hat, was Größe und was Bewegung ist, indem die Größe und die Bewegung die beiden Haupteigenschaften des Körpers sind (Vergl. Leviathan, sive de materia, forma et potestate civitatis ecclesiasticae et civilis. Pars I. cap. 9.). Alles Vorstellen und Erkennen leitet Hobbes aus den Sinneswahrnehmungen ab, welche ihm für bloße Bewegungen in unserem körperlichen Organismus gelten, veranlaßt durch die Einwirkungen von äußeren Körpern (l. c. cap. 1.). Die von den Einwirkungen, nachdem sie aufgehört haben, zurückbleibenden innerlichen Bewegungen sind die Bilder der Einbildungskraft (phantasmata, imaginationes) (l. c. cap. 2 u. 3.), welche den Stoff unseres innerlichen Vorstellens ausmachen. Der Thätigkeit der Einbildungskraft gehört die Erinnerung und der ungeregelte und geregelte Lauf unserer Vorstellungen an (l. c. cap. 3.). Die Bezeichnung der Vorstellungen durch die Sprache unterstützt das Gedächtniß und macht es möglich, allgemeine Vorstellungen zu bilden und auf die Individualvorstellungen zu beziehen. Es gibt nichts anderes Allgemeines in der Natur der Dinge, als die Benennungen der Gegenstände.

schen Principien in der Reihe der oben erwähnten, den „Meditationen über die erste Philosophie“ angehängten

Alle benannte Gegenstände sind individuelle und einzelne (l. c. cap. 4.). Die sprachliche Bezeichnung macht es ferner auch möglich, durch Verbindung von Worten Urtheile zu bilden, welche entweder wahr sind, wenn das Prädicat dasselbe bedeutet, was das Subject, oder insofern das Gegentheil Statt findet, falsch. Wahrheit und Falschheit sind Attribute der Sprache, nicht der Dinge. Wo keine Sprache ist, da ist weder Wahrheit noch Falschheit, obgleich der Irrthum auch ohne Sprache Statt finden kann, wie z. B. wenn wir etwas erwarten, was sich nicht ereignen wird. Ueber die Bedeutung der Verstandesthätigkeit oder des Verstehens und der Vernunftthätigkeit oder des Schließens erklärt sich Hobbes folgendermaßen (l. c. cap. 4. u. 5.): wenn der Gedanke an einen Gegenstand aus einer vernommenen geordneten Rede entspringt, so sagt man von demjenigen, der sie vernimmt, er verstehe sie (tunc, qui audit, verba illa dicitur intelligere). Die Verstandesthätigkeit nämlich oder das Verstehen (intellectus) ist nichts Anderes, als das aus der Sprache entstandene Begreifen. Wenn also, wie es scheint, die Sprache dem Menschen ausschließlich angehört, so ist auch ihm allein der Verstand eigenthümlich. Wer schließt (ratiocinatur), sucht entweder das Ganze durch Zusammensetzung der Theile, oder dasjenige, was übrig bleibt, wenn ein Theil von dem anderen abgezogen wird. Ungeachtet es im Denken der Gegenstände, wie im Zählen, noch andere Operationen gibt, außer der Addition und Subtraction, z. B. die Multiplication und die Division, so sind sie doch alle auf jene beiden Grundthätigkeiten zurückzuführen. Denn z. B. die Multiplication ist die Zusammensetzung gleicher Theile, und die Division ist die so oft als möglich ausgeführte Abziehung der nämlichen Größe. Diese Rechnungsweisen werden nicht bloß auf Zahlen angewandt, sondern auf alle Arten der Dinge, von denen das eine zu dem anderen hinzugefügt oder von dem anderen weggenommen werden kann. Ueberall und lediglich da, wo Addition und

Einwürfe vorgebracht haben. Gassendi's Einwendungen, welche wider dessen Willen von Cartesius öffentlich be-

Subtraction Statt finden, findet die Vernunftthätigkeit (ratio) oder das Schließen Statt.

Den Willen erklärt Hobbes für diejenige unter den im Zustande der Ueberlegung einander entgegengesetzten Begehrungen oder Verabscheuungen, welche zur Handlung bestimmt. Den Thieren, wie den Menschen kommt das Wollen zu (l. c. cap. 6.). Die Freiheit ist die bloße Abwesenheit aller äußeren Hindernisse einer Handlung. Die Begehrungen werden in den Menschen durch Einwirkungen hervorgebracht, welche nicht in seiner Gewalt stehen. Eine Begierde könnte aber nicht der zureichende Grund zu einer Handlung werden, wenn nicht ein Zusammenwirken aller zur Ausführung der Handlung erfoderlichen Umstände einträte. Insofern diese Zusammenwirkung Statt findet, muß die Handlung schlechterdings geschehen. In diesem Sinn ist jede willkürliche Handlung das Resultat nothwendiger Ursachen. Das Zusammenwirken der Umstände ist als Glied in einer unendlichen Reihe von Bedingungen enthalten, deren Bestehen nur aus der göttlichen Allmacht erklärt werden kann (Tripos, treatise of liberty and necessity. p. 280. u. 311 — 313.).

In seiner Philosophie des Staates nimmt Hobbes einen ursprünglichen rohen Naturzustand der Menschen an, in welchem jeder das Recht besitzt, sein Leben und seine Glieder, so viel er vermag, zu beschützen, mithin alle Mittel anzuwenden und alle Handlungen auszuüben, ohne welche er sich nicht erhalten kann oder sich nicht erhalten zu können glaubt (elementa philosophica de cive cap. 1. §. 7. u. 8.). In diesem Zustande hat und macht er einen natürlich rechtmäßigen Anspruch auf alle mögliche Dinge, welche ihm wünschenswerth und zu seiner Erhaltung dienlich scheinen können, und ist ihm jede Handlung erlaubt (l. c. §. 10.). Die Folge hiervon muß ein Krieg Aller gegen Alle seyn. Weil ein solcher Krieg aber dem allgemeinen Interesse widerspricht, so gibt die Vernunft das Fundamentalgesetz: man muß den Frieden suchen, wenn man ihn irgend erlangen kann; nur

kannt gemacht worden waren, wurden späterhin beträchtlich erweitert und vermehrt in einem besonderen Werke von ihrem Verfasser herausgegeben. Unter den Schriften, welche nach seinem Tode wider sein System erschienen, ist die bedeutendste die „Censur der Cartesianischen Philosophie“ von Peter Daniel Huet [1]). Dieser berühmte Gelehrte, der mit strenger Anhänglichkeit an die kirchlichen Satzungen einen entschiedenen philosophischen Skepticismus verband, verdammt zwar auf eine ganz ungenügende Weise aus dem Gesichtspuncte seines Glaubens den rationalistischen Standpunct des Cartesius.

wo man ihn nicht erlangen kann, muß man zum Kriege seine Zuflucht nehmen (l. c. cap. 2. §. 2.). Aus diesem Grundgesetz entspringt das abgeleitete Naturgesetz: der Rechtsanspruch Aller auf Alles darf nicht behauptet, sondern gewisse Rechte müssen übertragen oder überlassen werden (l. c. §. 3.). Und zwar ist zur Erhaltung des Friedens und zu einer dauerhaften Vertheidigung in einer Gemeinschaft von Menschen nothwendig, daß Alle nur einen einzigen Willen haben. Dies wird nur dadurch möglich, daß jeder Einzelne seinen Willen dem Willen eines Anderen, entweder eines Individuums oder einer Versammlung dergestalt unterwirft, daß Alles, was dies Individuum oder diese Versammlung in Hinsicht der zum gemeinschaftlichen Frieden erfoderlichen Angelegenheiten beschließt, für den Beschluß der Gesammtmenge und eines jeden Einzelnen gilt. Die Vereinigung von Menschen, welche auf diese Weise geschlossen wird, ist der Staat oder die bürgerliche Gemeinschaft (l. c. §. 6 — 9.).

1) Petri Danielis Huetii, episcopi Abrincensis, censura philosophiae Cartesianae. Par. 1689. 12. editio quarta aucta et emendata. Par. 1694 Huet, geboren zu Cadom, 1630, starb 1721. Seinen philosophischen Skepticismus sprach er am bestimmtesten und offensten aus in der erst nach seinem Tod erschienenen Abhandlung Traité de la foiblesse de l'esprit humain. Amsterd. 1723. 12.

Aber dessenungeachtet urtheilt er im Ganzen genommen mit vieler Einsicht und Mäßigung über die einzelnen Lehrbegriffe desselben und trifft ihre schwachen Seiten. Wahr und bemerkenswerth ist auch das, was er über die Vorzüge der Cartesianischen Philosophie und über den Grund der günstigen Aufnahme sagt, deren sie sich von so vielen Seiten zu erfreuen hatte [1].

Unter den durch litterarische Leistungen bekannt gewordenen Freunden derselben übergehen wir hier diejenigen, welche, wie Louis de la Forge, Claude de Clerselier,

1) Fronte quidem, sagt Huet in der Censura cap. 8., ipsa (philosophia Cartesiana) eximiam de se spem facit. Praeclaros habet ad veritatem aditus, radices errorum, anteceptas videlicet opiniones evellit et, velut in purgato ad aedificandum solo, in confessis et omnium assensu comprobatis principiis fundamenta locat. Principia haec pauca, clara, simplicia. Depromtus dehinc ex iis speciosus ille doctrinae contextus. Pressa et compacta rerum inter se aptarum et cohaerentium commissura. Ad naturae leges, ad experientiae magistrae testificationem, ad normam machinalis scientiae, si factionis hujus patronis credimus, exacta accurate omnia. Magna ubique similitudo veri. Nihil intricatum, nihil obscurum, nihil superfluum. Dilucida passim et plane philosopha brevitas. Quamobrem minime miror, disciplinam hanc tantis plausibus, tanta approbatione vulgo fuisse exceptam, ab iis praesertim, qui olim in scholis, dum pueri essent, peripateticis velitationibus utcunque exercitati, at reliquae omnis priscae philosophiae veterumque sectarum plane inscii delectati sunt hac novitate doctrinae, non senticosae, non hispidae, non perplexae, et quam Aristotelica parum sibi perspecta probabiliorem et similiorem veri judicabant, ceteris quoque disciplinis, quas Aristotelica etiam putabant esse inferiores, anteponere non dubitarunt.

Jacques Rohault, Pierre Sylvain Regis und Andere, zwar durch ihre Empfehlung und Verbreitung der neuen Lehre und durch vollständigere Ausführung ihrer Theile sich ein Verdienst um ihr Zeitalter erworben, aber doch keine für uns bemerkenswerthe Eigenthümlichkeit in neuen Ansichten zum Vorschein gebracht haben. Eine rühmende Erwähnung verdient die von einem ungenannten Cartesianer verfaßte, 1664 zuerst erschienene und nachmals öfter wiederaufgelegte „Logik oder Kunst zu denken [1].“ Mit ihr läßt sich füglich der Beginn einer zweiten bis auf Kant fortdauernden Periode in der Specialgeschichte dieser Wissenschaft annehmen (zu welcher die Gassendische Logik nur etwa einen Uebergang bildet), während die erste Periode den langen Zeitraum von Aristoteles bis zu ihrer Erscheinung füllt. Sie theilt ebenfalls, wie die Bearbeitung des Gassendi, ihren Inhalt in vier Hauptabschnitte, von denen der erste über die Begriffe und Individualvorstellungen, der zweite über die Urtheile, der dritte über die Schlüsse, der vierte über die wissenschaftliche Methode handelt. Sie führt aber ihre Untersuchungen unabhängiger, wie jene, von Aristoteles und überhaupt von den Alten durch. Anstatt, wie bisher geschehen, die Syllogistik zum Hauptgegenstand ihrer Erörterungen zu machen, betrachtet sie die Lehren von den Einzelvorstellungen und von den Urtheilen als den wichtigeren Theil, bereichert sie mit einer Menge neuer Betrachtungen und Bestimmungen im Geiste der Cartesia-

1) La Logique ou l'art de penser, contenant outre les regles communes plusieurs observations nouvelles, propres à former le jugement. Eine lateinische Uebersetzung erschien zu Utrecht 1666, zu Halle 1704 u. 1718.

nischen Philosophie, macht sich hierdurch schon mehr und bedeutender als eine in die Theorie des Erkenntnißvermögens eingreifende vollständige Denklehre geltend, und entspricht dergestalt weit mehr der Bestimmung, welche die Logik ursprünglich durch Aristoteles erhalten und bis auf Kant's gültigere Angabe ihrer Bedeutung und ihrer Grenzen beibehielt: die allgemeine Anleitung zum richtigen Gebrauche der Intelligenz in Erkenntniß der Wahrheit zu seyn. Dabei erklärt sie die bisher nach dem Vorgange des Aristoteles immer hochgeschätzte Topik und die Kategorieenlehre, welche sie bloß der geschichtlichen Notiz halber in der Kürze anführt, für überflüssig und sogar für schädlich, weil beide zu nichts Anderem führen können, als zu einer seichten Geschwätzigkeit, und weil sie das Nachdenken, das eine freie lebendige Thätigkeit seyn soll, an einen steifen Mechanismus binden. Auch bemerkt sie mit vollem Rechte, daß die Zahl und Reihe der Kategorieen ohne ein zureichendes heuristisches Princip von Aristoteles angenommen und keineswegs in dem Wesen des menschlichen Denkvermögens begründet sey. Sie bewirkte hierdurch, daß kein Logiker von Bedeutung mehr dieser beiden Lehren sich annahm und daß sie sich ganz aus dem Gebiete der Logik verloren.

50. Ein eifriger, durch eine erfolgreiche, obgleich nur kurz dauernde Wirksamkeit als akademischer Lehrer, wie auch durch mehrere erst nach seinem Tode herausgegebene Schriften rühmlich ausgezeichneter Anhänger der Philosophie des Des-Cartes, Arnold Geulinx [1]), der in

1) geboren zu Antwerpen gegen das Ende des ersten Viertels des siebzehnten Jahrhunderts, studirte zu Löwen Medicin und

den meisten Puncten ihre Lehrbegriffe festhielt, entwickelte aus der trennenden Entgegensetzung der denkenden und der ausgedehnten Substanz die unter dem Namen des Occasionalismus oder der Hypothese der gelegentlichen Ursachen bekannte und nach ihm von mehreren Denkern in der Cartesianischen Schule [1]) angenommene Ansicht von der Causalität und dem gegenseitigen Verhältnisse der Thätigkeiten und Veränderungen in der geistigen und in der körperlichen Welt. Indem er nämlich von den obersten Grundsätzen des Cartesius ausging, kam er auf die Meinung, daß keine andere Wirksamkeit möglich sey, als die mit Bewußtseyn der Wirkungsweise verbundene, daß weder wir selbst, noch andere Gegenstände etwas thun

Philosophie, erhielt nach mancherlei Widerwärtigkeiten 1665 eine Professur der Philosophie zu Leiden und starb daselbst schon 1669. Unter seinen schriftlichen Arbeiten sind die bedeutendsten Metaphysica vera et ad mentem peripateticam. Amstelod. 1691. und Ethica. Leidae, 1675. Amstelod. 1696. 1709. Seine Logica, fundamentis suis, a quibus hactenus collapsa fuerat, restituta. Amstel. 1698. enthält wenig Eigenthümliches und Neues, sondern ist in der Hauptsache Aristotelisch.

1) Zu diesen gehört unter Andern auch Balthasar Bekker, gebor. 1634 in einem Dorf in Westfriesland, Prediger zuerst in der Nähe von Franeker, seit 1679 in Amsterdam, 1692 wegen heterodoxer Ansichten seines Amtes mit Beibehaltung seines Gehaltes entsetzt, gestorben 1698. Er benutzte in seinem bekannten, einst vielgelesenen, in mehrere Sprachen übersetzten und wohlthätig wirkenden Werke „de beloverde Weereld" (Amsterd. 1691, 4 Bde. 4.) die Geulinxsche Ansicht von der Unmöglichkeit, daß Körper auf Geister und Geister auf Körper einwirken können, um den zu seiner Zeit noch allgemein herrschenden Wahnglauben an Gespenstererscheinungen, Zauberer und Hexen zu widerlegen.

können, wovon wir und sie nicht wissen, wie es geschieht [1]). Diesen Gedanken hielt er für ein wahres, schlechthin durch sich selbst gewisses und einleuchtendes Axiom, über dessen Gültigkeit alle Menschen einverstanden seyn würden, wenn es nicht durch entgegenstehende Vorurtheile und irrige Vorstellungen, die wir seit der Kindheit angenommen, in uns verdunkelt würde. Hieraus folgert er, daß es keine Kräfte der körperlichen Substanz gibt, daß nicht die körperlichen Dinge durch eigenes Vermögen die Erscheinungen hervorbringen, die wir an ihnen gewahren, sondern daß vielmehr in ihnen allen die göttliche Allmacht die einzige thätige Ursache ist [2]). Ferner nimmt er hiernach an, daß unser Geist nicht im Stande ist, auf unseren Leib und vermittelst dessen auf Außendinge einzuwirken, weil er nicht weiß, wie eine Thatsache dieser Art zu Stande kommen kann, die ihm ungeachtet seiner Bekanntschaft mit ihr durchaus unbegreiflich bleibt. Eben so wenig können die körperlichen Zustände, können die Functionen der Nerven und Sinnesorgane eine Veränderung in der Seele hervorbringen. Alle unsere geistige Thätigkeit bleibt also in den Grenzen des Vorstellens beschränkt und überschreitet sie nie durch unmittelbaren realen Einfluß auf die Außenwelt. Unser Geist und unser Leib üben und erleiden jeder für sich, in der jedem zukommenden Sphäre nach eigenthümlichen Gesetzen, was

1) Geul. Metaphys. vera. pag. 26.: facit enim et impossibile est, ut is faciat, qui nescit, quomodo fiat. Est hoc principium evidentissimum per se, sed per accidens et propter praejudicia mea et antecaptas opiniones redditum est nonnihil obscurius.

2) l. c. pag. 27.

von Veränderungen in beiden vorgeht. Gott aber bewirkt es, daß diese an und für sich getrennten auf einander sich beziehen, daß bei der Gelegenheit, wo im Vorstellen eine Veränderung eintritt, eine ihr entsprechende im Gebiete des Ausgedehnten sich ereignet und umgekehrt; er bringt auf bloße Veranlassung von Seelenzuständen körperliche Zustände und jene auf Veranlassung von diesen hervor [1]). Obgleich nun auf das deutlichste eingesehen werden kann, daß sich dies so verhält, daß nicht die sinnenfälligen Objecte und nicht die Sinnesorgane durch ihre Kraft unsere Wahrnehmungen verursachen, sondern daß vielmehr das unmittelbare Walten der göttlichen Macht sie verursacht, so erkennt man doch nicht die Weise, auf welche Gott dies leistet, ja es ist ausgemacht, daß wir sie nie zu erkennen vermögen. Aber es würde höchst ungereimt seyn, wenn wir deshalb, weil uns die Weise der Sache unbekannt ist, die Sache selbst läugnen wollten, die uns durch vernünftige Ueberlegung zur bekanntesten und einleuchtendsten geworden ist [2]). Hiernach wis-

1) l. c. p. 28 — 33. Ethic. I. sect. II. §. 2. num. 4 — 12.

2) Ethic. l. c. num. 10.: his ita perpensis perspicue intelligo, eo mihi deveniendum esse, ut agnoscam, sicut actio mea non pertingit ad res hujus mundi, ita nec actiones istarum rerum ad me pertinere, alterius hic iterum vis et industria subolet mihi, vis et industria non enarrabilis. Quamvis enim planissime intelligam, non objecta, non oculos vi sua facere, ut ego videam, quamvis item planissime intelligam, aliud proinde quiddam esse, (quod *numen*, quia nomen ei dari non potest aliud, vocabimus) quod vi sua haec praestet, modum tamen, quo haec praestat, nec intelligo et intelligo, me intelligere nunquam posse. Ineptissimus

sen wir mit der zweifellosesten Gewißheit, welche Stellung dem Menschen in der Welt angewiesen worden. Wir sind zur bloßen Betrachtung dieser Welt bestimmt. Wir sind Zuschauer, nicht handelnde Personen auf diesem Schauplatze. Die Welt selbst aber kann ihre Gestalt, die wir an ihr erblicken, unserem Geiste nicht darstellen. Sie bringt ihre Erscheinung nur bis zu unserem Körper hin und weiter nicht. Was diese weiter bis zu uns selbst oder bis zu unserem Erkenntnißvermögen führt, ist schlechterdings nur die göttliche, auf eine unaussprechliche und unbegreifliche Art thätig sich erweisende Macht. Deshalb sind wir selber unter den erstaunenswerthen Wundern Gottes, mit deren Anschauung er uns in dieser Welt begnadigt, als Zuschauer sein größtes und fortwährendes Wunder [1]).

autem essem, si, quia modus mihi ignotus est, rem ipsam inficiari vellem.

1) l. c. num. 14.: haec summa est eorum, quae ex ista mei ipsius inspectione didici, quae et ita perspicue didici, ut ad eam, quam apud me omnesque ea mecum mature perpendentes certitudinem et evidentiam habent, mathematicorum apodixes aspirare non valeant: 1) in hoc mundo me extra me nihil agere posse, 2) omnem actionem meam, quatenus mea est, intra me manere, 3) eam vi divina aliquando extra me diffundi, 4) eatenus vero non esse meam actionem, sed dei, 5) diffundi autem, cum deo videtur et quantum deo videtur, secundum leges ab ipso liberrime constitutas et ab arbitrio ejus penitus dependentes, 6) tantummodo spectare me hunc mundum, 7) ipsum tamen mundum non posse se mihi spectandum exhibere, 8) solum deum mihi exhibere illud spectaculum, 9) idque modo ineffabili, incomprehensibili, quapropter inter stupenda dei miracula, quorum me in hoc

51. Eine ähnliche und gleichfalls aus Prämissen der Cartesianischen Philosophie abgeleitete und im Geiste derselben entworfene, aber mit längerem und reiferem Nachdenken, als die Geulinxische, ausgebildete und systematischer in einer vollständigeren Erkenntnißtheorie durchgeführte Vorstellung über die Art der Abhängigkeit unseres Erkennens und der Veränderungen in der Körperwelt von Gott finden wir bei dem tiefsinnigen und durch seine reine Wahrheitsliebe und Frömmigkeit ehrwürdigen Nicole Malebranche[1]). Er fühlte sich durch Form und Inhalt der Cartesianischen Schriften im hohen Grad angesprochen und seine orthodox religiöse Denkart fand in ihnen die Grundsätze einer wahrhaft christlichen Vernunftforschung, welche mit dem Systeme der Kirche und den Lehren des Augustinus in der erfoderlichen Uebereinstimmung ständen und durch welche die Irrthümer der heidnischen Philosophen, namentlich des Aristoteles, siegreich widerlegt worden seyn. Indem er die von seinem Vorgänger nur kurz berührten Untersuchungen über die Natur und Einrichtung des menschlichen Geistes, über dessen doppelte entgegengesetzte Beziehung zu Gott und zur Körperwelt, über die Quellen der Irrthümer und der Vergehungen und über die Methode der Erkenntniß der Wahrheit mit Ausführlichkeit und großer Sorgfalt anstellte und in ihnen, wie Cartesius, Metaphysik und Theorie des Erkennens auf das innigste verschmolz, so ent-

mundo spectaculo dignatur, ego ipse spectator maximum ejus sum et juge miraculum. etc.

1) geboren zu Paris 1638, trat 1660 in das Oratorium Jesu daselbst, ward 1699 Ehrenmitglied der dortigen Akademie der Wissenschaften und starb 1715.

stand hieraus sein berühmtes Hauptwerk, die Schrift „über die Untersuchung der Wahrheit", welche gleich nach ihrer Erscheinung eine ungemeine Aufmerksamkeit und Theilnahme erregte [1]).

52. Malebranche bestimmt in ihr zuvörderst das Wesen und die allgemeinsten Eigenschaften des Erkenntnißvermögens und des Willens. Der menschliche Geist, der eine einfache und untheilbare Substanz ist, besitzt nach ihm zwei Hauptvermögen, das Vermögen des Erkennens und das des Wollens, welche den beiden Grundeigenschaften der Materie oder des Ausgedehnten entsprechen, der Fähigkeit, verschiedene Gestalten anzunehmen und der Beweglichkeit. Die Intelligenz ist eine bloße Fähigkeit, verschiedene Vorstellungen und Empfindungen zu empfangen, und verhält sich hierbei eben so leidend, wie die ihr entsprechende der Materie bei der Aufnahme der Gestaltungen [2]). Der Wille, als das

1) De la recherche de la verité, erschien zuerst in Paris 1673, in drei Bänden, 12.; die siebente Auflage 1712, 4 Bde. 12. Sie ist ins Lateinische, Deutsche und Holländische übersetzt worden. Die kleineren Schriften des Malebranche: conversations chrétiennes, 1677, de la nature et de la grace, 1680, méditations chretiennes et metaphysiques, 1683, entretiens sur la metaphysique et sur la religion, 1688, und andere, sind zusammen herausgegeben zu Paris 1723.

2) De la rech. I, chap. 1, §. 1. (edit. Par. 1749.) pag 8.: c'est que de même que la faculté de recevoir différentes figures et différentes configurations dans les corps est entierement passive et ne renferme aucune action: ainsi la faculté de recevoir différentes idées et différentes modifications dans l'esprit, est entierement passive et ne renferme aucune action, et j'appelle cette fa-

Vermögen der Seele, verschiedne Neigungen zu erhalten, läßt sich in folgender Hinsicht mit dem Vermögen der Materie, verschiedene Bewegungen zu erhalten, vergleichen. Wie der Urheber der Natur die allgemeine Ursache der Bewegungen ist, die sich in der Materie zeigen, so ist er auch die allgemeine Ursache der natürlichen Neigungen, welche sich in den Geistern finden. Und wie alle Bewegungen in gerader Linie erfolgen, wenn nicht äußere und besondere Ursachen eintreten, welche sie bestimmen und durch Widerstand sie nöthigen, in krummen Linien fortzugehen: so haben alle Neigungen, die uns Gott verliehen, die gerade Richtung und sie könnten auf kein anderes Ziel gehen, als auf den Besitz des Guten und der Wahrheit, wenn es nicht eine fremde Ursache gäbe, welche den natürlichen Trieb auf schlechte Ziele hinlenkte. Diese fremde Ursache enthält den Grund aller unserer Uebel und sie verdirbt alle unsere Neigungen [1]). Um dies recht zu fassen, muß man den sehr beträchtlichen Unterschied anerkennen zwischen dem Anstoß oder der Bewegung, welche der Urheber der Natur in der Materie hervorbringt, und zwischen der Bewegung zum Guten im Allgemeinen hin, welche der nämliche Urheber der Natur unaufhörlich unserem Geiste mittheilt. Die Materie ist durchaus ohne Selbstthätigkeit. Sie hat keine Kraft, um ihre Bewegung aufzuhalten oder um sie zu bestimmen und sie mehr nach der einen Seite, als nach der anderen hin zu lenken. Der Wille dagegen ist in einem gewissen Sinne handelnd oder selbstthätig, weil

culté ou cette capacité, qu'a l'ame de recevoir toutes ces choses, *entendement*.

1) l. c. §. 2. pag. 11 — 12.

unsere Seele die Neigung oder den Antrieb, den Gott ihr verleiht, auf verschiedene Weise zu bestimmen vermag. Sie kann ihn zwar nicht aufhalten, aber ihn nach derjenigen Seite lenken, welche ihr gefällt und dergestalt alle Unregelmäßigkeit verursachen, die in ihren Neigungen Statt findet, und alles Elend, welches die nothwendige und gewisse Folge der Sünde ist [1]. Unter dem Willen, oder, was dasselbe sagt, unter der Fähigkeit, verschiedene Güter zu lieben, ist also der natürliche Antrieb oder die natürliche Bewegung zu verstehen, die uns zu dem unbestimmten und allgemeinen Guten hinführt. Die Freiheit ist nichts Anderes, als die Kraft unserer Seele, diesem Antrieb auf Gegenstände die Richtung zu geben, die uns gefallen, und so zu bewirken, daß unsere natürlichen Neigungen sich auf irgend ein besonderes Object beschränken, während sie vorher unbestimmt waren und auf das allgemeine Gute, d. h. auf Gott sich bezogen, welcher allein das allgemeine Gute ist, weil er allein alle Güter in sich einschließt [2]. Der Wille ist an und für sich eine blinde Macht und kann sich nur auf Gegenstände wenden,

1) l. c. pag. 13.

2) l. c.: de sorte que par ce mot de *volonté*, ou de capacité qu'a l'ame d'aimer différens biens, je prétends désigner l'impression ou le mouvement naturel, qui nous porte vers le bien indéterminé et en général; et par celui de *liberté* je n'entends autre chose que la force qu'a l'esprit, de détourner cette impression vers les objets qui nous plaisent, et faire ainsi que nos inclinations naturelles soient terminées à quelque objet particulier, lesquelles étoient auparavant vagues et indéterminées vers le bien en général ou universel, c'est-à-dire, vers dieu, qui est seul le bien général, parce qu'il est le seul, qui renferme en soi tous les biens.

welche das Erkenntnißvermögen ihm vorhält. Deshalb vermag er nur insofern den Antrieb, den er zum Guten hat, und alle seine natürliche Neigungen zu bestimmen, als er dem Erkenntnißvermögen gebietet, ihm irgend einen besonderen Gegenstand darzustellen. Die uns zukommende Kraft, unsere Neigungen zu bestimmen, schließt nothwendig das Vermögen in sich, unsere Erkenntniß auf die Gegenstände zu wenden, die uns gefallen [1]).

53. Die Urtheile werden eigentlich nicht von dem Erkenntnißvermögen, sondern von dem Willen gefällt, welcher in eigener Kraftäußerung mit demjenigen sich begnügt und bei demjenigen stehen bleibt, was jenes ihm vorhält. Daher ist es nur der Wille, der uns in Irrthümer stürzt. Nämlich von Seiten des Erkenntnißvermögens ist zwischen einer einfachen Vorstellung, einem Urtheil und einem Schlusse kein anderer Unterschied, als daß in der ersteren eine einfache Sache ohne Beziehung auf irgend einen anderen Gegenstand wahrgenommen wird, während dagegen in den Urtheilen die Beziehungen zwischen zwei oder mehreren Dingen, und in den Schlüssen diejenigen Beziehungen vorgestellt werden, die zwischen den Beziehungen der Dinge bestehen. Mithin sind alle Operationen des Erkenntnißvermögens bloße Vorstellungen. Der Wille macht sie erst zu Urtheilen und Schlüssen, indem er, wie schon gesagt worden, selbstthätig bei dem stehen bleibt, was von dem Erkenntnißvermögen ihm unwillkürlich in einem bloß passiven Zustande dargeboten wird [2]). Bei ganz einleuchtenden Ge-

1) l. c. pag. 14 — 15.

2) l. c. chap. 2. §. 1. pag. 17 — 20. Les jugements et les

genständen ist er allerdings genöthigt, mit dem bereits Vorgestellten sich zu begnügen, und indem er dies thut, das Urtheil oder den Schluß zu fällen. Aber solange uns an einem Gegenstande, den wir betrachten, noch etwas dunkel ist, so steht es uns frei, nicht in das Urtheil oder in den Schluß einzuwilligen; der Wille kann alsdann dem Erkenntnißvermögen noch gebieten, auf neue Untersuchungen sich einzulassen [1]). In der Lage, in welcher wir hiernieden uns befinden, kennen wir die Dinge nur auf eine unvollkommene Weise. Folglich ist es durchaus nothwendig, daß wir diese Freiheit der Unentschiedenheit besitzen, vermöge welcher wir unseren Vorstellungen die Beistimmung, die zum Urtheil erfoderlich ist, zu versagen im Stande sind. Die Freiheit ist uns von Gott zu dem Zwecke verliehen, damit wir uns davor hüten, nicht in Irrthümer und in alle die Uebel zu verfallen, die aus unseren Irrthümern entspringen. In ihrem Gebrauche sollen wir uns nie durch Wahrscheinlichkeiten, sondern nur durch die Wahrheit zu entschiedenen Urtheilen bestimmen lassen. Es ergeben sich hiernach zwei allgemeine Regeln zur Vermeidung des Irrthumes in theoretischer und in praktischer Hinsicht. Die erste, welche das theoretische Wissen betrifft, lautet: man darf seine volle Beistimmung nur denjenigen Sätzen geben, welche so einleuchtend wahr erscheinen, daß man ihnen

raisonnements même de la part de l'entendement ne sont que de pures perceptions; c'est la volonté seule, qui juge véritablement en acquiesçant à ce que l'entendement lui représente et en s'y reposant volontairement; ainsi c'est elle seule, qui nous jette dans l'erreur.

1) l. c. §. 2. pag. 21.

dieselbe nicht verweigern könnte, ohne eine innere Unlust und geheime Vorwürfe der Vernunft dabei zu empfinden. Die zweite für die Moral ist: man darf niemals ein Gut unbedingt lieben, wenn man ohne Gewissensbisse gleichgültig gegen dasselbe seyn kann [1]).

54. In unserem Geist unterscheiden sich vier Weisen, die Dinge zu erkennen. 1) Man erkennt Gegenstände durch sie selbst und ohne vermittelnde Vorstellungen, wenn sie auf unsere Intelligenz unmittelbar einwirken und dergestalt sich ihr offenbaren. 2) Man erkennt sie durch Vorstellungen, die man von ihnen hat, insofern sie dem Geiste nicht unmittelbar sich kundgeben können. 3) Man erkennt durch Selbstbewußtseyn, durch innere Wahrnehmung Objecte, die nicht von dem eigenen Selbst verschieden, sondern nur Bestimmungen der eigenen Seele sind. 4) Endlich man erkennt durch Muthmaßung Gegenstände, welche von den genannten drei Classen verschieden sind, indem man bei ihnen eine Aehnlichkeit mit bekannten Dingen annimmt [2]).

1) l. c. §. 3. u. 4. pag. 25 — 28. Regles générales pour éviter l'erreur: 1) on ne doit jamais donner de consentement entier, qu'aux propositions, qui paroissoient si évidemment vraies, qu'on ne puisse le leur refuser sans sentir une peine intérieure et des reproches sécrets de la raison. 2) On ne doit jamais aimer absolument un bien, si l'on peut sans remors ne le point aimer.

2) De la rech. III, chap. 7. §. 1. pag. 113—114. Quatre manieres de voir les choses. La premiere est, de connoître les choses par elles - mêmes. La seconde, de les connoître par leurs idées, c'est-à-dire, comme je l'entends ici, par quelque chose, qui soit différente

Gott ist es allein, der durch ihn selbst von uns erkannt wird. Er allein vermag, in dem Inneren unseres Geistes zu wirken und sich uns so zu entdecken, er erleuchtet durch seine eigene Substanz unsere Intelligenz, ihn erblicken wir vermöge einer unmittelbaren und directen Anschauung. Vernünftiger Weise läßt sich nicht denken, daß eine erschaffene Sache zum Vergegenwärtigungsmittel des Unendlichen dienen könne, daß das schrankenlose, unermeßliche, allgegenwärtige Wesen vermittelst einer Vorstellung könne aufgefaßt werden, also durch ein besondres, von ihm verschiedenes Etwas [1]).

Die körperlichen Gegenstände sämmtlich nebst ihren objectiven Eigenschaften [2]) erkennt man durch vermittelnde Vorstellungen, die eigene Seele durch Selbstbewußtseyn; von ihr weiß man nur dasjenige, was in ihr vorgeht und der Wahrnehmung sich ankündigt. Von den Seelen anderer Menschen und den reinen Intelligenzen oder den Engeln gewinnen wir durch Muthmaßung unsere Kunde, indem wir voraussetzen, daß sie mit unserer Seele gleichartig sind. Wir lieben das Gute und das Vergnügen, wir hassen das Böse und den Schmerz, wir wünschen, glücklich zu seyn, und wir täuschen uns nicht, wenn wir glauben, daß die übrigen Menschen,

d'elles. La troisieme, de les connoître par conscience ou par sentiment intérieur. La quatrieme, de les connoître par conjecture.

1) l. c. §. 21 p. 115—116.

2) Malebranche unterscheidet diese eben so, wie Cartesius, von demjenigen, was in subjectiven Empfindungen wahrgenommen wird, z. B. von dem Schmerze, der Wärme, den Farben, den Gerüchen, u. s. w.

daß die Engel und selbst die Dämonen ebenfalls diese Neigungen haben. Denn in unserem Bewußtseyn sprechen sich gewisse unveränderliche Gesetze deutlich aus, denen zufolge wir dessen gewiß sind, daß Gott auf gleiche Weise in allen Geistern wirkt [1]).

55. Die Dinge, welche wir durch vermittelnde Vorstellungen erkennen, erblicken wir in Gott zufolge unserer innigen Vereinigung mit ihm. Gott schließt die intelligible Welt in sich ein, in welcher sich die Vorstellungen aller Dinge befinden [2]). Zum richtigen Verständniß dieser Wahrheit muß Folgendes erwogen werden.

Es ist über allen Zweifel erhaben, daß Gott allein war, bevor die Welt geschaffen wurde, und daß er sie nicht ohne Erkenntniß und ohne Vorstellung hervorbringen konnte. Die Vorstellungen, welche Gott von der Welt hat, sind von ihm selbst nicht verschieden, und so sind alle Creaturen, selbst die materiellsten und am meisten irdischen, in Gott, obgleich auf eine ganz geistige und für uns unbegreifliche Weise. Gott schaut in seinem eigenen Selbst das Wesen aller Dinge an, in Betrachtung seiner eigenen Vollkommenheiten, durch welche jenes ihm vergegenwärtigt wird. Er kennt ferner vollkommen

1) l. c. §. 5. pag. 123—125.

2) l. c. §. 2. pag. 116.: on connoît les choses corporelles par leurs idées, c'est-à-dire, *en dieu*, puisqu'il n'y a que dieu qui renferme le monde intelligible, où se trouvent les idées de toutes choses. Mais encore que l'on puisse voir toutes les choses en dieu, il n'ensuit pas qu'on les y voye toutes. On ne voit en dieu que les choses, dont on a des idées, et il y a des choses que l'on voit sans idées, ou qu'on ne connoît que par sentiment.

die Existenz der Dinge. Denn sie hangen in Hinsicht ihres Daseyns ganz von seinem Willen ab, und unmöglich ist es, daß ihm seine eigenen Willensbeschlüsse unbekannt seyn sollten. Mithin erblickt Gott in sich selbst nicht nur die Wesenheit, sondern auch die Existenz der Dinge [1]). Ferner ist er durch seine Allgegenwart auf das innigste mit unseren Seelen vereint, so daß man sagen kann, er ist der Aufenthaltsort der Geister, wie die Räume im gewissen Sinne der Aufenthaltsort der Körper sind [2]). Hiernach ist mit Sicherheit anzunehmen, daß unser Erkenntnißvermögen die göttlichen Werke in Gott, der sie vorstellt, anschauen kann, vorausgesetzt, daß Gott sie ihm dergestalt offenbaren will. Gott will aber zuverlässig lieber dies, als in jedem einzelnen Verstand eine unendliche Menge von Vorstellungen erschaffen, wie aus mehreren Gründen einleuchtet. Erstlich ist es nicht nur sehr vernunftgemäß, sondern auch in der Haushaltung der ganzen Natur uns sichtbar, daß Gott niemals durch schwierige Anstalten bewerkstelligt, was auf einfachen und leichten Wegen ausgeführt werden kann. Er thut nichts unnützer Weise und ohne Grund. Seine Weisheit und Macht kündigt sich nicht dadurch an, daß er kleine Dinge mit großen Mitteln bewirkt, sondern im Gegentheil dadurch, daß er große Dinge mit höchst einfachen und leichten Mitteln zu Stande bringt. So läßt er durch

1) l. c. III, chap. 5. pag. 92.

2) l. c. chap. 6. pag. 95.: il faut de plus savoir, que dieu est très - étroitement uni à nos ames par sa présence, de sorte qu'on peut dire, qu'il est le lieu des esprits, de même que les espaces sont en un sens le lieu des corps.

die Ausdehnung allein Alles entstehen, was wir Bewunderungswürdiges in der Natur erblicken, selbst das, was den Thieren Leben und Bewegung gibt. Weil nun Gott den Geistern die Außendinge dadurch zu offenbaren vermag, daß er bloß will, sie sollen sehen, was in ihm selbst ist, so ist nicht glaublich, daß er es auf eine andere Weise mache, und daß er zu diesem Behufe so unzählige Male, als es geschaffene Geister gibt, unzählige Vorstellungen hervorbringe [1]). Zweitens, wenn wir die Dinge in Gott schauen, so sind wir hierdurch in der möglichst großen Abhängigkeit von ihm. Wir erkennen alsdann nur, was Gott uns sehen läßt. Er selbst erleuchtet die Philosophen mit Einsichten, welche die undankbaren Menschen natürliche nennen, obgleich sie ihnen nur vom Himmel kommen [2]). Drittens ist es ausgemacht und Jedermann weiß es aus Erfahrung, daß wir, wenn wir uns vornehmen, irgend einen besonderen Gegenstand uns zu verzegenwärtigen, anfangs einen Blick auf alle Dinge werfen und hierauf zur Aufsuchung des Objectes uns wenden, mit welchem wir unsere Gedanken zu beschäftigen wünschen. Unstreitig würden wir nicht das Verlangen empfinden, ein besonderes Object zu betrachten, wenn wir nicht schon eine Anerkennung desselben besäßen, obgleich nur eine verworrene und ganz allgemeine. Da wir nun begehren können, alle Dinge zu betrachten, bald das eine, bald das andere, so ist es gewiß, daß alle Dinge unserem Geiste gegenwärtig sind. Dies können sie aber nur seyn, weil Gott ihm gegenwärtig ist, er, der sie sämmtlich in der Einfachheit seines

1) l. c. pag. 96—97.
2) l. c. pag. 99.

Wesens einschließt. Es scheint selbst, daß unser Verstand nicht fähig seyn würde, sich die allgemeinen Vorstellungen der Gattung, der Art u. s. w. zu bilden, wenn er nicht alle Wesen in einem einzigen eingeschlossen sähe. Da jede Creatur ein besonderes Wesen ist, so darf man nicht sagen, daß man eine erschaffene Sache sehe, indem man z. B. einen Triangel im Allgemeinen betrachtet. Ueberhaupt läßt sich nicht gut von der Weise Rechenschaft geben, auf welche unser Verstand mehrere abstracte und allgemeine Wahrheiten erkennt, wenn es nicht durch die Gegenwart Desjenigen geschieht, der ihn auf unendlich verschiedenen Wegen zu erleuchten vermag [1]). Viertens unterliegt es keinem Zweifel, (und dies ist zugleich der schönste, erhabenste, gründlichste und einfachste Beweis für Gottes Existenz) daß unser Verstand das Unendliche anerkennt, obgleich er es nicht begreift, und daß er eine sehr deutliche Idee von Gott hat, die er nur zufolge seiner Vereinigung mit ihm haben kann. Denn es ist nicht anzunehmen, daß die Idee von einem unendlich vollkommenen Wesen, also diejenige, die wir von Gott haben, etwas Erschaffenes sey. Unser Geist besitzt nicht nur die Vorstellung des Unendlichen, sondern er besitzt sie sogar vor der des Endlichen. Denn wir denken das unendliche Wesen dadurch allein, daß wir das Wesen überhaupt denken, ohne zu bestimmen, ob es endlich oder unendlich ist. Aber um ein endliches Wesen zu denken, muß man nothwendig in mancher Hinsicht den allgemeinen Begriff des Wesens beschränken, der also vorausgeht. Demnach erkennt unser Verstand jeden Gegenstand nur

1) l. c. pag. 100 — 101.

in der Vorstellung, die er von dem Unendlichen hat. Weit gefehlt, daß diese aus dem verworrenen Durcheinander aller Vorstellungen des Besonderen gebildet sey, so bestehen im Gegentheil die letzteren nur durch Theilnahme an ihr, auf gleiche Weise, wie Gott sein Wesen nicht von den Geschöpfen erhält, sondern die Geschöpfe nur unvollkommene Theilnehmer an dem göttlichen Wesen sind [1]). Endlich fünftens ist es nicht möglich, daß der höchste Endzweck der Handlungen Gottes ein anderer sey, als er selbst. Dies ist ein Begriff, der allen einiges Nachdenkens fähigen Menschen gemeinsam angehört. Auch erlaubt uns die heilige Schrift nicht, daran zu zweifeln, daß Gott die Dinge um seiner selbst willen hervorgebracht hat. Hieraus ergibt sich die Nothwendigkeit, daß nicht nur unsere natürliche Liebe, oder die Bewegung, die er in unserer Seele hervorbringt, auf ihn sich richtet, sondern auch, daß das Licht der Erkenntniß, welches er uns verleiht, uns nur etwas sehen läßt, was in ihm ist. Denn Alles, was von Gott kommt, kann nur für Gott daseyn. Wenn er einen Geist erschüfe und ihm zum unmittelbaren Erkenntnißgegenstande die Sonne gäbe, so würde er, scheint es, diesen Geist nebst dieser Vorstellung für die Sonne und nicht für den Schöpfer, hervorbringen. Gott kann keinen Geist zu dem Zwecke schaffen, daß dieser seine Werke erkenne, wenn derselbe nicht auf irgend eine Weise Gott erblickt, indem er Gottes Werke betrachtet. Demzufolge darf man behaupten, wenn wir nicht Gott sähen, würden wir gar keinen Gegenstand sehen, und eben so, wenn wir nicht Gott liebten, d. h.,

1) l. c. pag. 101—102.

wenn Gott nicht unaufhörlich die Liebe zu dem Guten überhaupt in uns anregte, würden wir gar keine Sache lieben. Da diese Liebe unser Wille ist, so können wir ohne Gott nichts lieben und nichts wollen. Besondere Güter lieben wir nur dadurch, daß wir auf sie die Bewegung der Liebe, welche Gott uns für ihn selbst verleiht, richten und beschränken [1]). Wie wir daher jede Sache nur lieb haben zufolge der nothwendigen Liebe, welche wir für Gott (als das allgemeine Gute) hegen, so erkennen wir auch jede Sache nur zufolge der natürlichen Erkenntniß, die wir von Gott besitzen. Alle besondere Vorstellungen, welche wir von den Geschöpfen haben, sind nur Beschränkungen der Idee des Schöpfers, wie alle

1) l. c. pag. 103—105. Hierbei entsteht nach Malebranche die Sünde, wie oben bereits angedeutet worden, auf gleiche Weise, wie der theoretische Irrthum, durch den Mißbrauch unserer Freiheit. Gott führt den Menschen zwar auf eine unwiderstehliche Weise zur Liebe des Guten überhaupt, aber da jedes besondere Gut nicht alles Gute in sich einschließt, wie dies unser Verstand immer mit Deutlichkeit anerkennt, so führt Gott nicht auf solche Weise zur Liebe der besonderen Güter. Es steht uns frei, enweder bei einem gegebenen angenehmen Gegenstande mit unserer Neigung zu verweilen, oder von da auf andere Dinge unsere Wünsche zu richten. Wir vermögen immer die Ueberlegung anzustellen, ob der besondere uns anlockende Gegenstand für uns in einem angemessenen Verhältnisse zu dem allgemeinen Guten sich befindet, und ob er demnach wahrhaft begehrungswerth ist, oder nicht. Bei dieser Ueberlegung wird der Mensch durch die Aussprüche seines Gewissens geleitet. Er sündigt, wenn er einem solchen Ausspruche zuwider bei einem besonderen Gut verweilt, es liebt und genießt, anstatt, wie er könnte und sollte, von ihm hinweg auf andere Objecte seine Neigung zu lenken. Vergl. De la rech. IV. chap. 1. §. 3. u. 4. pag. 198—200. chap. 2. §. 1 u. 2. pag. 204—208.

Willensbewegungen oder Neigungen, die sich auf die Geschöpfe wenden, nur Bestimmungen der auf den Schöpfer gerichteten Neigung sind [1]).

56. Gott ist nicht allein im Bezug auf das Erkennen und Wollen der geistigen Einzelwesen die einzige wahre, wirkende Ursache, sondern er ist dies auch hinsichtlich auf die Veränderungen in der Körperwelt.

Erstlich leuchtet ein, daß kein Körper, sey er groß oder klein, die Kraft besitzt, sich zu bewegen. Wir haben nur zwei Hauptclassen von Vorstellungen, nämlich Vorstellungen von Geistern und von Körpern, und da wir bloß so von den Gegenständen reden dürfen, wie wir sie fassen und anerkennen, so dürfen wir lediglich diesen beiden Vorstellungsclassen gemäß Behauptungen aufstellen und folgern. Weil nun in der Vorstellung, die wir von den Körpern haben, die Erkenntniß enthalten ist, daß sie sich nicht selbst bewegen können, so müssen wir schließen, daß eine geistige Kraft sie bewegt [2]).

Zweitens, wenn man die Vorstellung genauer erwägt, die man von allen endlichen Geistern hat, so erblickt man

1) l. c. Den Unterschied zwischen dem Wahren, als dem Objecte des Erkennens, und dem Guten, als dem Objecte des Wollens, bezeichnet Malebranche mit den Worten (De la rech I. chap. 2. §. 2. pag. 23.): la vérité ne consiste que dans le rapport, que deux ou plusieurs choses ont entr' elles, mais la bonté consiste dans le rapport de convenance, que les choses ont avec nous. In diesem Sinne bemerkt er l. c.: la bonté nous regarde et nous touche, et la vérité ne nous touche pas, und: les géometres n'aiment pas la vérité, mais la connoissance de la verité, quoiqu'on le dise autrement.

2) De la rech. VI. chap. 3. pag. 103 — 104.

keine nothwendige Verbindung zwischen ihrem Willen und der Bewegung irgend eines Körpers, welcher es auch sey. Man sieht im Gegentheile, daß keine solche vorhanden ist und vorhanden seyn kann. Will man vernunftmäßig schließen, so muß man behaupten, daß es keinen erschaffenen Geist gibt, der als wahre oder erste Ursache irgend einen Körper zu bewegen vermag, auf gleiche Weise, wie man sagt, daß kein Körper sich selbst zu bewegen im Stande ist [1]).

Hält man dagegen die Idee Gottes fest, d. i. eines unendlich vollkommnen und mithin allmächtigen Wesens, so erkennt man, daß ein nothwendiger Zusammenhang zwischen seinem Willen und der Bewegung aller Körper Statt findet, demzufolge es unmöglich ist, zu denken, er wolle, daß ein Körper bewegt werde, ohne daß es geschehe. Wir müssen daher behaupten, daß nur sein Wille die Körper zu bewegen vermag, wenn wir so sprechen wollen, wie wir die Sachen denkend erkennen, und nicht, wie wir sie mit den Sinnen wahrnehmen. Die bewegende Kraft ist nicht in den Körpern, die sich bewegen, weil sie nichts geringeres ist, als der Wille Gottes selbst. Hiernach kommt den Körpern kein Handeln, keine Selbstthätigkeit zu. Wenn eine rollende Kugel eine andere trifft und in Bewegung setzt, so theilt sie dieser nichts mit, was sie nicht besitzt; sie hat selbst keine Kraft, die sie mittheilen könnte. Dessenungeachtet ist die Kugel die natürliche Ursache der Bewegung, welche sie mittheilt. Eine natürliche Ursache ist keine wirkliche und wahrhafte, sondern lediglich eine Gelegenheitsursache, eine Veran-

1) l. c.

lassung, welche den Urheber der Natur bestimmt, so oder anders in diesem oder jenem Falle zu handeln [1]).

Es ist entschieden, daß durch die Bewegung sichtbarer oder unsichtbarer Körper alle materielle Dinge entstehen. Die Erfahrung lehrt uns, daß immer diejenigen Körper am meisten wirken und am meisten Veränderungen in der Welt hervorbringen, deren Theilen am meisten Bewegung zukommt. Die sämmtlichen Kräfte der Natur sind deshalb nichts Anderes, als der stets wirksame Wille Gottes. Gott hat die Welt geschaffen, weil er es gewollt hat, und er bewegt die Dinge und bringt dadurch die Wirkungen hervor, die wir eintreten sehen, weil er gewisse Gesetze gewollt hat, nach welchen die Bewegungen bei dem Zusammentreffen der Körper sich fortpflanzen. Da diese Gesetze wirksam sind, so sind sie die handelnden, und die Körper vermögen nicht zu handeln. Es gibt also keine Kräfte, Mächte, wahrhafte Ursachen in der materiellen und sinnenfälligen Welt, und man muß keine Formen, Fähigkeiten und wirkliche Qualitäten annehmen, um Erfolge entstehen zu lassen, die von den Körpern nicht hervorgebracht werden, und um jene mit Gott die Kraft und die Macht theilen zu lassen, welche ihm wesentlich und ihm allein zukommen. Auch die Willensbeschlüsse aller Geister hinsichtlich auf Veränderungen in der Körperwelt sind nur Gelegenheitsursachen, denen gemäß Gott wirkt. Wie sollte ein Mensch

1) l. c. pag. 105. Une cause naturelle n'est donc point une cause réelle et véritable, mais seulement une cause occasionnelle et qui détermine l'auteur de la nature à agir de telle et telle maniere, en telle et telle rencontre.

selbstthätig seinen Arm zu bewegen im Stande seyn? Wenn ein Mensch keinen Thurm umzustürzen vermag, so weiß er doch wenigstens, was dazu erfoderlich ist, um dies zu bewerkstelligen. Aber keinem Menschen ist bekannt, was er thun muß, um auch nur einen seiner Finger mit Hülfe der Lebensgeister zu bewegen. Sonach findet sich zwar im Menschen der Wille, seinen Arm zu bewegen, jedoch Gott allein weiß und vermag dies auszuführen [1]).

---

57. Malebranche hatte das Cartesianische System mit Liebe ergriffen, weil in demselben nicht bloß die einfache, klare und bündig scheinende Behandlung der Probleme seinen Verstand größtentheils befriedigte, sondern besonders auch die ihm sich darstellende Harmonie mit dem christlichen Glauben seiner Denk- und Empfindungsweise zusagte, in welcher das Bedürfniß nach Speculation und nach Vernunfterkenntniß mit einer vorherrschenden Stimmung zur Andacht und zum religiösen Enthusiasmus sich paarte. Ihm war es in der Sphäre der philosophischen Betrachtung hauptsächlich darum zu thun, den denkbar höchsten Grad der Abhängigkeit sowohl der äußeren Natur als der geschaffenen Geister von dem Urwesen und zugleich die Erhabenheit unserer Seele über den Körperstoff und die Innigkeit ihrer Verbindung mit

1) l. c. pag. 105 – 109.

dem göttlichen Wesen nachzuweisen[1]). Diesem Zweck entsprach eine philosophische Lehre, welche ihren Anfang nimmt mit der Spaltung des Wirklichen in den Gegensatz der geistigen und der körperlichen Substanz und welche alle Wahrheit des Erkennens, wie alles Seyn der Dinge aus der freien Wirksamkeit eines rein geistigen und vollkommensten Wesens ableitet, dessen uns angeborne Idee in ihrem Inhalte schon die Bürgschaft für ihre objective Gültigkeit tragen soll. Dabei ließ das, was Des-Cartes gegeben, dem gedankenreichen und von Productivität keineswegs entblößten Geiste des Malebranche Spielraum, sich selbstthätig in Ausbildung seiner Lieblingsansichten zu bewegen, und bei einer consequenten

1) Man vergleiche hierüber unter anderen den Anfang der Vorrede zu der Schrift de la recherche de la vérité. L'esprit de l'homme, sagt dort Malebranche, se trouve par sa nature comme situé entre son créateur et les créatures corporelles; car, selon Saint Augustin, il n'y a rien au-dessus de lui que dieu, ni rien au-dessous que des corps. Mais comme la grande élévation, où il est au-dessus de toutes les choses materielles, n'empêche pas qu'il ne leur soit uni, et qu'il ne dépende même en quelque façon d'une portion de la matiere, aussi la distance infinie qui se trouve entre l'être souverain et l'esprit de l'homme, n'empêche pas qu'il ne lui soit uni immédiatement et d'une maniere très intime. Cette derniere union l'éleve au-dessus de toutes choses. C'est par elle qu'il reçoit sa vie, sa lumiere et toute sa félicité, et Saint Augustin nous parle en mille endroits de ses ouvrages de cette union, comme de celle qui est la plus naturelle et la plus essentielle à l'esprit. Au contraire l'union de l'esprit avec le corps abbaisse l'homme infiniment; et c'est aujourd'hui la principale cause de toutes ses erreurs et de toutes ses miseres.

Anwendung der Cartesianischen Principien dennoch ein treues Gepräge seiner interessanten und liebenswürdigen Individualität seinen Untersuchungen aufzudrücken. Was er als scharfsinniger Denker in ihren Resultaten hätte vermissen können, das stellte sich ihm als fromm gläubigem Christen in der Eigenschaft eines Vorzugs dar, und so konnte er freilich nicht dazu kommen, des auch in seiner Bearbeitung zurückgebliebenen Mangels an Gründlichkeit und Einheit in dem Cartesianischen Lehrgebäude sich bewußt zu werden.

Wohl aber gab sich dieser Mangel zwei sehr ausgezeichneten und merkwürdigen philosophirenden Zeitgenossen des Malebranche, und zwar jedem von einem verschiedenen Standpunct aus zu erkennen. Der Eine faßte ihn vorzugsweise aus dem metaphysischen; der andere dagegen aus dem erkenntnißtheoretischen, den er zuerst ganz unabhängig von dem metaphysischen festhielt. Indem sie durch die Anerkennung zur Verbesserung desselben sich gedrungen und durch ein seltenes Talent zu neuen Forschungen sich berufen fühlten, so führten sie von den entgegengesetzten Seiten, von denen sie die Aufgabe der Philosophie ins Auge faßten und sich aneigneten, jeder einen eigenthümlichen Fortschritt auf dem Wege ihrer Lösung herbei. Diese Männer waren die berühmten Selbstdenker Spinoza und Locke, beide in dem nämlichen Jahre (1632) geboren.

Spinoza hegte, wie Des-Cartes, ohne von einer sorgfältigen Prüfung der Erfahrungskenntnisse auszugehen, das kühne Vertrauen, bloß durch reines Denken, welches aus eigenem Vermögen ebensowohl die stützende Grund-

lage, als die leitenden Grundsätze der Untersuchung hergeben sollte, das Ziel der philosophischen Wahrheitsforschung zu erreichen. Er richtete seinen Blick auf das Ungenügende in dem Cartesischen Begriffe von den Verschiedenheiten der Substanz. Die von Des-Cartes aufgestellte Bestimmung der Substanz überhaupt, erkannte er, passe nur für die selbstständige unendliche. Die Annahme der endlichen abhängigen habe Des-Cartes keinesweges mit Nothwendigkeit aus dem Begriffe der Sache ableiten, sondern nur durch die willkürliche, unbegründete und sogar sich selbst widersprechende Behauptung einer zeitlichen Schöpfung aus Nichts einführen und rechtfertigen können. Einer solchen Einsicht gemäß suchte Spinoza zunächst die Idee der Substanz und die übrigen von ihr unzertrennlichen ontologischen Grundbegriffe richtig zu bestimmen und dadurch für sein Lehrgebäude ein unerschütterliches Fundament zu gewinnen. Auf diesem Fundamente führte er eine Theologie, eine rationale Psychologie und eine Ethik auf, welche mit streng systematischer Einheit aus jener Idee deducirt wurden und in denen der Pantheismus, der früher nur ein Durcheinander von metaphysischen Bestimmungen, von physikalischen Hypothesen und von Phantasiegebilden gewesen, zum erstenmal als ein rein metaphysisches, lediglich durch die Nothwendigkeit des Begriffes aus den vorausbestimmten Grundcharakteren des Seyns sich entwickelndes und in der geometrischen Methode regelrecht demonstrirtes System hervortrat. Hierbei stimmte er, was die Ansicht von der Realität des Erkennens betrifft, dem Des-Cartes in dem wesentlichen Puncte bei, daß auch ihm die Klarheit, Deutlichkeit und Widerspruchslosigkeit der

Vorstellung für das Kriterium ihrer objectiven Wahrheit galt.

Locke dagegen überzeugte sich davon, daß die Cartesische Annahme angeborner Vorstellungen, welche gemäß der göttlichen Wahrhaftigkeit, insofern der Mensch den gehörigen Gebrauch im Urtheilen von ihnen mache, die Wahrheit uns darstellen sollen, eine auf keine Weise gerechtfertigte unhaltbare Hypothese sey, eine durch ihren Einfluß auf die philosophische Forschung höchst nachtheilige Voraussetzung, der zufolge gerade die wichtigsten Untersuchungen, die über den Ursprung, den möglichen Gebrauch und den Erkenntnißwerth der Vorstellungen von Des-Cartes vernachlässigt worden seyn. Er verwarf durchaus die Meinung von einem ursprünglichen Vorhandenseyn gewisser Vorstellungen im menschlichen Geiste, und nahm mit Aristoteles an, daß sie sämmtlich aus der Erfahrung, als aus ihrer einzigen ursprünglichen Quelle stammen, daß sie aus den Wahrnehmungen sich nach und nach in unserem Inneren erzeugen und entwickeln. Demnach erschien ihm dies als das Hauptproblem der Philosophie, durch Selbstbeobachtung die Weise der zeitlichen Entstehung und Ausbildung unserer Vorstellungen aus den in unserem Erkenntnißvermögen vorhandenen Bedingungen, ihre Classification nach ihrer Bedeutung und nach ihrer Anwendbarkeit für gültige Erkenntnisse und den Umfang unseres Erkenntnißgebietes zu entdecken. In dieser Richtung seiner scharfsinnigen Forschungen ward er der Erste, der eine von Metaphysik, wie auch von Physik und Physiologie unabhängige Erkenntnißtheorie aufstellte, eine Theorie, welche in Hinsicht der Methode und der Ausdehnung ihrer Betrachtungen der wahren

Bedeutung und dem eigentlichen Zwecke dieses wichtigen Zweiges der Philosophie sich schon beträchtlich annäherte und zum erstenmal als eine selbstständige Disciplin sich geltend machte. Wie nun Spinoza in die Erforschung der subjectiven Bedingungen der menschlichen Erkenntniß nicht eindrang und das Fundament seiner Metaphysik nicht tief genug legte, so setzte umgekehrt Locke seine Untersuchungen über das objectiv Erkennbare nicht weit genug fort. Zwar blieb er keinesweges bei einem bloßen Empirismus stehen, wenn man unter diesem Ausdruck eine philosophische Ansicht versteht, die nicht nur den ersten Ursprung aller menschlichen Vorstellungen und Erkenntnisse aus der Erfahrung ableitet, sondern auch die Beschränkung aller wahren Erkenntnisse (mit Ausnahme der reinen Mathematik und der Logik, die sich bloß mit Formen und Gesetzen der Verknüpfung unserer Vorstellungen beschäftigen) auf die empirische behauptet. Er gelangte vielmehr bis zu dem Beweise der nach seinem Dafürhalten durch Demonstration erkennbaren Existenz Gottes und begründete also, so gut er es vermochte, durch seine Theorie den Hauptpunct des rationalen Dogmatismus. Auch war er der Meinung, daß die philosophische Moral und Rechtslehre bei gehöriger Behandlung bis zu dem Range demonstrativer Wissenschaften erhoben werden könnten. Aber er selbst wagte sich doch nicht an dies Unternehmen, und er unterwarf die Begriffe, deren er sich bei jener Demonstration bedienen mußte, eben so wenig, wie so manche andere metaphysische, auf welche ihn der Zusammenhang seiner Erörterungen führte, einer schärferen Reflexion und Prüfung. Er berührte nur manche Materien der meta-

physischen Speculation, ohne sich in den mit seiner Erkenntnißlehre nicht unvereinbaren Versuch ihrer Ausbildung einzulassen.

Zu diesen beiden großen philosophischen Wahrheitsforschern gesellte sich fast gleichzeitig ein dritter, an Denkkraft und Originalität ihnen gleichstehend, am Umfange gelehrter Kenntnisse sie weit übertreffend, Leibnitz, der um vierzehn Jahre später, als sie, geboren, nicht nur auf die Leistungen des Des-Cartes, sondern auch auf ihre Philosopheme, vornehmlich auf die Lockeschen, bei seinen Speculationen eine nähere Rücksicht nahm und überhaupt bei einer gelehrten Kenntniß der Philosophie des Alterthumes und des Mittelalters einen umfassenden Ueberblick über den bisherigen Entwickelungsgang der philosophirenden Vernunft besaß. Für uns Deutsche ist er besonders auch merkwürdig als unser erster Volksgenosse, der etwas Bedeutendes in der philosophischen Forschung geleistet, obgleich sich noch kein bestimmter Charakter deutscher Volksthümlichkeit, sondern der allgemeinere der europäischen Gelehrsamkeit und Bildung seiner Zeit in seinen Schriften ausdrückt, für welche er sich theils der lateinischen, theils der französischen Sprache bediente. Er vereinigte zwar die nach Locke's Vorgang von ihm angestellten Untersuchungen über das Erkenntnißvermögen mit der metaphysischen Meditation, doch hielt er die Platonische und Cartesische Meinung von dem Angeborenseyn derjenigen Vorstellungen fest, aus denen die allgemeinen und nothwendigen Wahrheiten in unserem Verstande sich entwickeln. Auch verhinderte ihn die ungemeine Ausdehnung seiner litterarischen Thätigkeit, die sich auf alle Hauptfächer des Wissens erstreckte, sei-

nen geistreichen und tiefsinnigen philosophischen Gedanken den ihrer Bedeutung entsprechenden und dem Charakter der Wissenschaftlichkeit angemessenen Grad von Ausführung und Begründung zu geben. Er stellte sie nur in kurzen Andeutungen und einzelnen großentheils gelegentlich entstandenen Abhandlungen rhapsodisch dar, und überließ ihre systematische Durchbildung seinen Nachfolgern. Indem auch er, wie Spinoza, zunächst auf den Begriff der Substanz seine Aufmerksamkeit wandte und durch Bestimmung und richtige Anwendung desselben Einheit und Vernunftnothwendigkeit in seine Ontologie zu bringen suchte, so setzte er an die Stelle des Cartesianischen Dualismus und des Spinozischen Pantheismus einen Idealismus, welcher die Annahme der ursprünglichen Substanzialität des Ausgedehnten verwirft und nur vorstellende Kräfte als das einzige ursprünglich Subsistirende betrachtet.

Auch der Skepticismus, der bis dahin in der neueren Zeit eigentlich nur als subjective Denkart manches guten Kopfes mit mehr oder weniger Scharfsinn und Beredsamkeit ausgesprochen worden war, ohne in der Eigenschaft einer wissenschaftlichen Theorie geltend gemacht zu werden, erhielt noch in dieser Periode um die Mitte des achtzehnten Jahrhunderts einen kraftvollen Repräsentanten, der mit vielem Scharfsinn bemüht war, ihm durch eine erkenntnißtheoretische consequente Deduction aus der Natur der menschlichen Intelligenz eine wahrhaft wissenschaftliche, objective Gültigkeit zu verschaffen. Dieser bedeutendste aller Skeptiker der älteren und neueren Zeit war der auch als Historiker rühmlich bekannte Hume. Er trat in der Ansicht über den Ursprung der Vorstel-

lungen seinem Landsmanne Locke bei und ging von gleichen Principien, wie dieser, in seinen Untersuchungen über das menschliche Erkenntnißvermögen aus. Aber anstatt mit einem mangelhaften Dogmatismus zu endigen, bahnte er sich durch eigenthümliche, originell und scharf gedachte Reflexionen einen neuen Weg zu dem Resultate, daß kein wahres Wissen von dem Seyn und den Ursachen der realen Dinge erreichbar sey und alle abstracte und demonstrative Erkenntniß auf die Mathematik sich beschränke.

Die genannten vier Männer sind nebst Des-Cartes die Meister der neueren Philosophie während der Periode, die von jenem bis zur Kantischen Epoche führt. In der Schilderung derselben machen ihre Leistungen den Hauptgegenstand aus, an welchen die von der philosophirenden Vernunft bis auf Kant gewonnene Bildungsstufe sich offenbart und die wichtigsten Gegensätze im Allgemeinen hervortreten, die in der Auffassung und Behandlung der philosophischen Probleme möglich sind. Diejenigen unter den übrigen in diesen Zeitraum fallenden philosophischen Bestrebungen, denen man nächst jenen eine Berücksichtigung nicht versagen darf, stehen zu ihnen doch nur in einem untergeordneten Verhältnisse. Wie sie bloß als Erläuterungen, Anwendungen, Benutzungen, weitere Ausführungen und Modificationen, oder auch als Bestreitungen der Lehrbegriffe jener Denker vom ersten Range zur Existenz gelangt und zum Vorschein gekommen sind, so besitzen sie auch nur in diesen Rücksichten für unseren Gesichtspunct Bedeutung und Interesse.

## II. Spinoza's Pantheismus.

58. Benedictus von Spinoza [1]) hatte, bevor er die Ausarbeitung des vorhandenen Theils seines Systemes

1) Er stammte aus einer jüdischen Familie und war 1632 zu Amsterdam geboren. Aus der kirchlichen Gemeinschaft mit seinen Glaubensgenossen trat er aus, ohne jedoch zum Christenthum überzugehen. Was uns hauptsächlich aus seinem Leben interessiren kann, erzählt uns in der Kürze sein Freund Ludwig Meyer, der erste Herausgeber seiner nachgelassenen Schriften, in der Vorrede zu der von ihm veranstalteten Ausgabe derselben, und wir vernehmen dies am besten aus Meyers eigenen Worten. Fuit, heißt es im Anfange jener Vorrede, ab ineunte aetate litteris innutritus et in adolescentia per multos annos in theologia se exercuit. Postquam vero eo aetatis pervenerat, in qua ingenium maturescit et ad rerum naturas indagandas aptum redditur, se totum philosophiae dedit. Quum autem nec praeceptores, nec harum scientiarum auctores pro voto ei facerent satis, et ille tamen summo sciendi amore arderet, quid in hisce ingenii vires valerent, experiri decrevit. Ad hoc propositum urgendum scripta philosophica nobilissimi et summi philosophi Renati des Cartes magno ei fuerunt adjumento. Postquam igitur se ab omnigenis occupationibus et negotiorum curis, veritatis inquisitioni magna ex parte officientibus, liberasset, quo minus a familiaribus in suis turbaretur meditationibus, urbem Amstelaedamum, in qua natus

unternahm, dessen vollständigere Ausführung durch seinen frühzeitigen Tod verhindert worden zu seyn scheint, vor

et educatus fuit, deseruit, atque primum Renoburgum, deinde Voorburgum et tandem Hagam Comitis habitatum concessit, ubi etiam IX. Calend. Maji anno supra millesimum et sexcentesimum septuagesimo septimo ex phthisi hanc vitam reliquit, postquam annum aetatis quadragesimum quartum excessisset. Nec tantum in veritate perquirenda totus fuit, sed etiam se specialim in opticis et vitris, quae telescopiis et microscopiis inservire possent, tornandis poliendisque exercuit; et nisi mors eum intempestiva rapuisset (quid enim in his efficere potuerit, satis ostendit), praestantiora ab eo fuissent speranda. Licet vero se totum mundo subduxerit et latuerit, plurimis tamen doctrina et honore conspicuis viris ob eruditionem solidam magnumque ingenii acumen innotuit, uti videre est ex epistolis ad ipsum scriptis et ipsius ad eas responsionibus. Professoratum in Academia Heidelbergensi, ei a serenissimo Electore Palatino oblatum, modeste excusavit. — Während seines Lebens erschienen von ihm Renati des Cartes principiorum philosophiae pars I. et II. more geometrico demonstratae; accesserunt ejusdem cogitata metaphysica, etc. Amstelod. 1663. 8.; ferner tractatus theologico - politicus continens dissertationes aliquot, quibus ostenditur, libertatem philosophandi non tantum salva pietate et reipublicae pace posse concedi, sed eandem nisi cum pace reipublicae ipsaque pietate tolli non posse. Hamburgi (eigentlich zu Amsterdam) 1670. 8. Die von ihm hinterlassenen und gleich nach seinem Tode von dem genannten Meyer zu Amsterdam 1677, 4. herausgegebenen Schriften sind 1) sein Hauptwerk, Ethica ordine geometrico demonstrata et in quinque partes distincta; 2) tractatus politicus, in quo demonstratur, quomodo societas, ubi imperium monarchicum locum habet, sicut et ea, ubi optimi imperant, debet institui, ne in tyrannidem labatur, et ut pax libertasque civium inviolata maneat; 3) tractatus de intelle-

anderen philosophischen Schriften die damals in so großem Ruf und Ansehen stehenden des Cartesius mit anhaltendem Eifer studirt und das Verständniß der Cartesianischen Lehrbegriffe sich ganz zu eigen gemacht. Sein Interesse für sie und seine vertraute Bekanntschaft mit ihrem Inhalt und Geist bewies er durch die Art, wie er die Grundlage und den allgemeineren Theil derselben in der geometrischen-Methode darstellte, die er für die einzig zulängliche zur Entwickelung philosophischer Wahrheiten hielt, und wie er mit Treue in ihrem Vortrage eine ihm eigenthümliche Einkleidung und Beweisführung verband. Durch den Einfluß des Cartesianismus ward denn auch unverkennbar der Gesichtskreis, der Ausgangspunct und die Richtung seiner Speculation bestimmt. Aus seiner pantheistischen Vorstellung von dem Verhältnisse des Selbstständigen zu dem Abhängigen, welche das Resultat seiner Untersuchung des Begriffes der Substanz war, leitete er mit achtungswerther Consequenz seine metaphysischen Lehren von Gott und dem menschlichen Geist ab, denen er den allgemeinen Titel „Ethik“ aus dem Grunde gab, weil er als ihren gemeinschaftlichen Zweck und Mittelpunct die Bestimmung des höchsten Zieles für die theoretischen und praktischen Bestrebungen des Menschen betrachtete. Daß er in Hinsicht auf die Methode von Des-Cartes abwich, welcher die analytische vorgezogen [1]),

ctus emendatione et de via, qua optime in veram rerum cognitionem dirigitur. Hierzu kommen noch in jener Ausgabe Epistolae doctorum quorundam virorum ad B. d. S. et auctoris responsiones, ad aliorum ejus operum elucidationem non parum facientes.

1) Cartesius ließ sich, nachdem er seine Meditationen in der analytischen Weise vorgetragen, in der „Responsio ad se-

dies erklärt sich aus den eigenthümlichen Ansichten, die er in einer leider unvollendet gebliebenen und nur aus Fragmenten bestehenden Abhandlung über die Ausbildung des Erkenntnißvermögens und über den zur wahren Erkenntniß der Dinge führenden Weg ausgesprochen. Doch hielt auch er, wie sein Vorgänger, die Klarheit und Deutlichkeit der Vorstellung für das Kriterium ihrer Wahrheit und Erkenntnißgültigkeit.

Des=Cartes hatte sich über den Unterschied der analytischen und der synthetischen Methode in einer bemerkenswerthen und treffenden Erörterung geäußert, die wir hier zur Hervorhebung ihres Gegensatzes gegen die Spinozische Ansicht vor unsere Betrachtung stellen wollen.

cundas objectiones" nur auf einen kurzen Versuch ein, seine Gründe für die Existenz Gottes und für seine Unterscheidung der Seele von dem Körper auch in der synthetischen oder geometrischen auszusprechen und bemerkt hierüber: Ego vero solam analysim, quae vera et optima via est ad docendum, in meditationibus meis sum secutus. — Sed quia novi, quam difficile sit futurum etiam iis, qui attendent et veritatem serio quaerent, totum corpus meditationum mearum intueri et simul ipsarum singula membra dignoscere, quae duo simul existimo esse facienda, ut integer fructus ex iis capiatur, pauca quaedam synthetico stilo hic subjungam, a quibus, ut spero, nonnihil juvabuntur, modo tamen, si placet, advertant, me nec tam multa hic, quam in meditationibus, complecti velle, quia multo prolixior, quam in ipsis, esse deberem; nec etiam ea, quae complectar, accurate esse explicaturum, partim ut brevitati studeam, et partim, ne quis haec sufficere existimans ipsas meditationes, ex quibus multo plus utilitatis percipi posse mihi persuadeo, negligentius examinet.

Die Analysis, sagt er [1]), zeigt den wahren Weg, auf welchem die Sache methodisch und gleichsam von vorn herein aufgefunden worden, so daß der Leser, wenn er ihn verfolgen will und hinlänglich auf Alles aufmerkt, sie nicht minder vollkommen verstehen und sich aneignen wird, als wenn er sie selbst ursprünglich aufgefunden hätte. Sie besitzt aber nichts, wodurch sie den weniger achtsamen oder widerstrebenden Leser zur Beistimmung antreiben könnte. Denn wenn auch nur das Geringste von dem, was sie aufstellt, außer Acht gelassen wird, so kommt die Nothwendigkeit ihrer Folgerungen nicht zum Vorschein, und oft berührt sie Vieles kaum, weil es dem hinlänglich Aufmerkenden deutlich ist, was jedoch vornehmlich die Berücksichtigung in Anspruch nimmt. Dagegen die Synthesis entwickelt auf dem entgegengesetzten und gleichsam erst von hinten her gewonnenen Wege (obgleich in ihr die Beweisführung oft mehr a priori erfolgt, als in jener) zwar mit Klarheit ihre Schlüsse und bedient sich einer langen Reihe von Erklärungen, Foderungen, Grundsätzen, Lehrsätzen und Aufgaben, wornach sie sogleich zeigen kann, wenn etwas von dem Nachfolgenden geläugnet wird, dies sey in dem Vorausgehenden enthalten, und wodurch sie einen auch noch so widerstrebenden und hartnäckigen Leser zur Beistimmung zwingt. Aber sie befriedigt nicht, wie die andere, und genügt nicht der Lernbegierde, weil sie die Weise nicht lehrt, nach welcher die Sache aufgefunden worden. Obgleich nun die Synthesis in der Geometrie sehr passend

1) Respons. ad secund. object. (Medit. de prima philos. Amstel. 1670.) pag. 82. u. 83.

nach der Analysis angewandt wird, so ist sie doch nicht so geeignet, bei den metaphysischen Untersuchungen gebraucht zu werden. Denn hier findet folgender Unterschied Statt. Die ersten Begriffe, welche zum Beweise der geometrischen Wahrheiten vorausgesetzt werden, stimmen mit dem Sinnenzeugnisse überein und werden leicht von Jedem zugegeben. In der Geometrie gibt es keine andere Schwierigkeit, als diese, die Folgerungen gehörig abzuleiten. Jeder, auch der minder Achtsame kann hierin folgen, wenn er nur des Vorhergehenden eingedenk bleibt. Dagegen bei den Objecten der Metaphysik ist nichts schwieriger, als die klare und deutliche Auffassung der ersten Begriffe. Ihrer Natur nach sind diese zwar nicht weniger bekannt, ja sogar noch bekannter, als diejenigen, welche für die Geometrie in Erwägung kommen. Aber ihnen widerstreiten viele aus der sinnlichen Erkenntniß stammende Vorurtheile, an die wir uns von Kindheit an gewöhnt haben, und so werden sie nur von Denjenigen vollkommen verstanden, welche sehr aufmerksam nachsinnen und ihren Geist von den sinnenfälligen Dingen so viel als möglich abziehen. Würden sie für sich allein hingestellt, so könnten sie leicht von denen, die zum Widersprechen Lust haben, geläugnet werden.

Fragen wir nun, warum Spinoza in diese richtigen Bemerkungen nicht einging, sondern von dem Vorzug und der Selbstgenugsamkeit der strengen synthetischen Methode für die Darstellung des metaphysischen Systemes sich überzeugte, so finden wir den Grund hiervon in folgenden Hauptgedanken seiner Methodologie.

59. Er unterscheidet zuerst vier Arten des Gewinnes von unbezweifelten Kenntnissen [1]). Die eine besteht darin, daß wir durch äußere Mittheilung mit Hülfe willkürlicher Zeichen etwas vernehmen [2]). Auf diesem Wege wissen wir den Tag unserer Geburt, oder von welchen Eltern wir abstammen und ähnliche Dinge, deren Wahrheit wir niemals in Zweifel gezogen haben. Die zweite wird uns aus unbestimmter Erfahrung [3]), d. h. aus Erfahrungen, welche nicht durch den Verstand systematisch bestimmt worden sind, sondern nur so heißen, weil sie uns zufällig sich darbieten, weil wir nichts Anderes wahrgenommen haben, was ihnen widerstreitet, und weil sie deshalb unangefochten in uns bleiben. Dergestalt ist uns bekannt, daß zur Nahrung der Flamme das Oel und zu ihrer Auslöschung das Wasser sich eignet, daß der Hund ein bellendes und der Mensch ein vernünftiges Thier ist, und überhaupt fast Alles, was im gemeinen Leben seine Anwendung findet. Die dritte zeigt sich da, wo wir das Wesen einer Sache aus einer anderen Sache folgern, aber auf keine zulängliche Weise [4]).

1) De intellectus emendatione, (Spin. Opp. omnia ed. Paulus, vol. posterius) pag. 419—421.

2) Est perceptio, quam ex auditu aut ex aliquo signo, quod vocant ad placitum, habemus.

3) Est perceptio, quam habemus ab experientia vaga, h. e. ab experientia, quae non determinatur ab intellectu, sed tantum ita dicitur, quia casu sic occurrit et nullum aliud habemus experimentum, quod hoc oppugnat.

4) Est perceptio, ubi essentia rei ex alia re concluditur, sed non adaequate; quod fit, cum vel ab aliquo effectu causam colligimus, vel cum concluditur ab aliquo universali, quod semper aliqua proprietas concomitatur.

Dies geschieht immer, wenn wir entweder aus einer Wirkung auf die Ursache schließen, oder von einem allgemeinen Umstand oder Verhältnisse, nach der ihm zukommenden Eigenthümlichkeit, auf eine besondere Thatsache. So schließen wir von der Wirkung auf die Ursache, wenn wir aus unserer klaren Wahrnehmung unseres eigenen Körpers die Folgerung ziehen, unsere Seele sey mit diesem Körper verbunden, und diese Vereinigung sey die Ursache jener Wahrnehmung. Daraus können wir aber nicht vollkommen erkennen, was das für eine Wahrnehmung und für eine Vereinigung ist. Von dem Allgemeinen schließen wir auf das Besondere, wenn wir z. B. an der Natur unserer Gesichtswahrnehmung die Eigenthümlichkeit überhaupt anerkennen, daß ein und derselbe Gegenstand aus einer großen Entfernung uns kleiner sich darstellt, als aus der Nähe betrachtet, und wenn wir hieraus folgern, die Sonne sey größer, als sie erscheint. Die vierte Auffassungsweise endlich ist diejenige, nach welcher wir einen Gegenstand entweder bloß aus seinem Wesen, oder aus der Einsicht in seine nächste Ursache erkennen [1]; wie z. B. wenn wir daraus, daß wir die Kenntniß von einer Sache haben, wissen, was das ist „Kenntniß von einer Sache haben," oder wenn wir demzufolge, daß wir das Wesen der Seele erkennen, auch wissen, sie sey mit einem Körper vereinigt. Auf diese Art sehen wir ein, daß zwei und drei fünf sind, daß zwei Linien, die mit einer dritten parallel laufen, auch unter einander parallel sind, u. d. g. m.

1) Denique perceptio est, ubi res percipitur per solam suam essentiam, vel per cognitionem suae proximae causae.

Von diesen vier Erkenntnißweisen ist es allein die letzte, in welcher wir das Wesen der Sache vollständig und ohne Gefahr zu irren, auffassen. Sie also werden wir, mit Zurücksetzung der übrigen, anwenden müssen, wenn wir den rechten Pfad einschlagen wollen, der zum obersten Ziel aller menschlichen Bestrebungen führt. Dies besteht aber in der höchsten menschlichen Vollkommenheit oder in der möglichst vollendeten Erkenntniß der Wahrheit im Allgemeinen und in der durch sie bedingten Uebereinstimmung unseres Willens mit der ewigen Ordnung und Gesetzmäßigkeit der Natur [1]).

Um nun in der bezeichneten zureichenden Weise des Erkennens Gegenstände, die uns zuvor unbekannt gewesen, zu unserem Bewußtseyn zu bringen, haben wir das unserem Geist eigenthümliche und angeborne Werkzeug oder Hülfsmittel anzuwenden, vermittelst dessen wir von einer allgemeinen Erkenntniß zur anderen fortzuschreiten und allmählig das ganze System der allgemeinen Wahrheiten in uns aufzunehmen vermögen. Dies Werkzeug oder Hülfsmittel ist die wahre Idee des vollkommensten Realen. Als wahre stellt sie in unserem Vorstellen das objective Wesen ihres Gegenstandes angemessen und vollständig dar und gibt sich selbst das Zeugniß ihrer Erkenntnißgültigkeit, oder enthält in sich zugleich auch die Gewißheit der Wahrheit. Als Idee des vollkommensten Realen ist sie die vollkommenste und die allen übrigen Vorstellungen zum Grunde liegende Idee. Denn die Ideen verhalten sich eben so zu einander, wie das objective Wesen der vorgestellten Dinge sich zu einander ver-

1) l. c. pag. 423. vergl. pag. 416—418.

hält, und wie der Gegenstand jener Ideen den Ursprung und Grund der ganzen Natur in sich trägt, wie von ihm alles andere Wirkliche abhängig ist und aus ihm hervorgeht, so müssen auch aus ihr alle übrige Ideen in unserem Inneren abgeleitet werden, damit unser Verstand ein treues Bild der Natur sey [1]). Daß wir überhaupt eine reine Intelligenz und wahre Ideen besitzen, kann von unserer Intelligenz selbst nicht in Zweifel gezogen werden, sondern ist uns in unserem vernünftigen Selbstbewußtseyn entschieden gewiß. Es fragt sich aber, wodurch die wahre Idee als solche von den übrigen in uns vorhandenen Vorstellungen sich unterscheide, und die wissenschaftliche Methodenlehre hat hiernach zweierlei zu leisten. Sie muß erstlich den Unterschied der wahren Idee von den erdichteten, falschen und zweifelhaften Vorstellungen nachweisen, und dadurch verhindern, daß unser Geist nicht diese mit jener verwechsle. Zweitens hat sie das gesetzmäßige Verfahren zu zeigen, nach welchem die Ideen so in Verbindung gebracht, aus einander abgeleitet und geordnet werden, daß unser Geist in seinem Vorstellen die reale Ordnung des Seyns der Wirklichkeit genau sich vergegenwärtigt und abspiegelt [2]).

60. Was den ersten Punct betrifft, so setzt Spinoza bei dessen Erörterung die Intelligenz oder den Verstand mit trennender Unterscheidung der Imagination oder der Einbildungskraft entgegen. Jenem schreibt er

1) l. c. pag. 423 — 428. Ut mens nostra omnino referat naturae exemplar, debeat omnes suas ideas producere ab ea, quae refert originem et fontem totius naturae, ut ipsa etiam sit fons caeterarum idearum.

2) l. c. pag. 430.

die Vorstellung der wahren Ideen zu oder die Erkenntniß der Dinge, wie sie an sich sind, dieser dagegen die Auffassung der Dinge, wie sie zu seyn scheinen, solange sie nicht in der gehörigen Ordnung mit Klarheit und Deutlichkeit, sondern in zufälligen Wahrnehmungen zufolge der Eindrücke vorgestellt werden, die von außenher auf die Sinnesorgane und das Gehirn erfolgen. Alle Vorstellungen, die nicht wahre Ideen sind und die mithin nicht aus der reinen Thätigkeit der Intelligenz entspringen, haben ihren Ursprung in der Einbildungskraft [1]).

Unter ihnen sind zunächst die Dichtungen zu erwägen, welche als solche theils auf das bloße Daseyn von Dingen, theils auf den Inbegriff ihrer wesentlichen Merkmale (auf ihr Wesen) sich beziehen. Dichtungen der ersten Art können nur mögliche, nicht aber nothwendige oder unmögliche Dinge zu ihrem Gegenstand haben. Unmöglich ist eine Sache, deren Natur einen Widerspruch gegen die Existenz in sich einschließt, nothwendig ist diejenige, deren Natur zufolge es widersprechend ist, daß sie nicht existiren sollte. Möglich dagegen heißt sie, wenn ihrer Natur weder die Existenz noch die Nichtexistenz widerspricht, aber die Nothwendigkeit oder Unmöglichkeit ihrer Existenz von Ursachen abhangt, die uns unbekannt

1) l. c. pag. 446.: sic itaque distinximus inter ideam veram et caeteras perceptiones, ostendimusque, quod ideae fictae, falsae et caeterae habeant suam originem ab imaginatione, h. e. a quibusdam sensationibus fortuitis (ut sic loquar) atque solutis, quae non oriuntur ab ipsa mentis potentia, sed a causis externis, prout corpus, sive somniando, sive vigilando, varios accipit motus.

sind, solange wir ihre Existenz mit der Einbildungskraft uns vorstellen. Würde die Nothwendigkeit oder Unmöglichkeit ihrer Existenz, die von äußeren Ursachen abhängen, uns bekannt seyn, so würden wir nichts in Beziehung auf sie zu dichten vermögen. Die Dichtungen dieser Art sind also schlechthin aus der Sphäre der ewigen Wahrheiten ausgeschlossen [1]). Rücksichtlich auf die Dichtungen der anderen Art, in denen wir entweder bloß das Wesen von Dingen, oder das Wesen zugleich mit einer Wirksamkeit, also mit Existenz verbunden uns vorstellen, kommt hauptsächlich Folgendes in Betracht. Je weniger unser Geist versteht und erkennt und je größer dabei der Stoff seiner Begriffe ist, desto mehr besitzt er Vermögen, zu dichten. Je weiter sich aber seine Einsicht ausbreitet, um desto mehr nimmt jenes Vermögen ab. So können wir z. B., wenn uns die Natur der Seele bekannt ist, uns nicht einbilden, daß sie etwas Ausgedehntes sey. Je weniger die Menschen die Natur kennen, desto leichter können sie sich Vieles einbilden, wie etwa, daß Bäume reden, daß Menschen augenblicklich in Steine oder in Quellen verwandelt werden, und unzähliges Anderes dieser Art. Die Unrichtigkeit solcher ihrer Natur nach falscher Vorstellungen kann man sogleich dadurch zur Anerkennung bringen, daß man ihren Inhalt genauer prüft und in gehöriger Ordnung Alles aus ihnen ableitet, was nur irgend aus ihnen sich folgern läßt, wobei denn ihre Ungereimtheit an den Tag kommen muß [2]). Wir haben daher auf keine Weise zu besorgen, daß wir uns et-

1) l. c. pag. 431 — 432.

2) l. c. pag. 434 — 436.

was wider Wissen und Willen einbilden, wenn wir die Sache nur mit Klarheit und Deutlichkeit denken. Sagt man z. B.: Menschen werden augenblicklich in Thiere verwandelt; so ist dies eine sehr allgemeine Behauptung, in welcher kein bestimmter Begriff sich findet, kein Zusammenhang von Subject und Prädicat in unserem Geiste. Fände sich dieser, so würden wir zugleich das Mittel erblicken, wodurch, und die Ursachen, warum so etwas geschehen sey. Ueberhaupt, wenn nur die erste Vorstellung keine erdichtete ist, und wenn aus ihr alle übrige Vorstellungen abgeleitet werden, so wird allmählig die Willkür und das Voreilige der Dichtung hinweggehoben. Eine erdichtete Vorstellung kann nicht klar und deutlich, sondern nur verworren seyn. Die Verworrenheit aber ist immer theils darin begründet, daß unser Geist eine ganze oder aus vielen Theilen zusammengesetzte Sache nur theilweise kennt und daß er hierbei das Bekannte von dem Unbekannten nicht unterscheidet, theils auch darin, daß er auf Vieles, was in einer Sache enthalten ist, zugleich ohne irgend eine Unterscheidung reflectirt. Hieraus folgt erstlich: die Idee eines durchaus einfachen Gegenstandes kann nicht anders als klar und einfach seyn. Denn er wird nicht theilweise, sondern entweder ganz oder gar nicht erkannt. Zweitens folgt: wenn ein aus Vielem zusammengesetzter Gegenstand in unserem Denken in seine sämmtlichen einfachsten Bestandtheile zerlegt wird, und wenn auf jeden besonders unsere Aufmerksamkeit sich wendet, so wird dadurch alle Verworrenheit verschwinden. Drittens folgt: eine Dichtung kann nicht einfach seyn, sondern sie entsteht aus der Zusammensetzung verschiedener verworrener Vorstellungen, welche sich

auf verschiedene in der Natur existirende Dinge und Handlungen beziehen, oder richtiger, sie entsteht aus der beistimmungslosen Reflexion auf verschiedene solche Vorstellungen. Denn wäre sie entweder eine einfache, oder eine aus klaren und deutlichen Begriffen zusammengesetzte Vorstellung, so würde sie in beiden Fällen eine wahre Vorstellung seyn [1]).

Was von der erdichteten Vorstellung bemerkt worden ist, läßt sich leicht auf die falsche anwenden. Zwischen beiden besteht kein anderer Unterschied, als daß die letztere die Beistimmung voraussetzt, daß wir bei ihrer Vergegenwärtigung uns keiner Gründe bewußt werden, aus denen wir abnehmen könnten, sie rühre nicht von wirklichen Gegenständen außer uns her, und daß sie fast nur ein Träumen mit offnen Augen, im wachen Zustand, ist [2]). Uebrigens beruht der Unterschied zwischen einem wahren und einem falschen Gedanken nicht bloß auf dem Verhältnisse der Vorstellung zu einem vorgestellten Außendinge, sondern mehr auf dem inneren Verhältnisse der Vorstellung zu dem Vorstellenden. Denn wenn Jemand z. B. den Plan zu einem mechanischen Kunstwerk regelrecht faßt, so ist sein Gedanke ein wahrer, mag dies Kunstwerk existiren oder nicht. Behauptet aber Jemand, Petrus existire, ohne von dessen Existenz zu wissen, so ist sein Gedanke hinsichtlich auf ihn selbst ein falscher, oder, wenn man lieber will, ein nicht wahrer, wenn auch Petrus in der That existirt. Die Form der Wahrheit liegt in dem Gedanken selbst, sie erkennt kein äußeres Object als Ursache

1) l. c. pag. 436—437.

2) l. c. pag. 438—439.

an, sondern hangt unmittelbar von dem Vermögen und der Natur der Intelligenz ab [1]). Die Falschheit beruht bloß darauf, daß etwas von einer Sache behauptet wird, was in dem Inhalte des Begriffes sich nicht findet, den wir von ihr uns gebildet haben. Wahr sind alle Gedanken, welche keine andere Behauptungen enthalten, als nur solche, deren Prädicate in dem Subjectsbegriffe eingeschlossen sind [2]).

Der Zweifel endlich ist der Zustand der Unentschiedenheit unseres Geistes, irgend eine bejahende oder verneinende Behauptung zu fällen, welche wir wirklich aussprechen würden, wenn uns nicht ein Umstand sich darböte, den wir noch nicht wissen, und bei dessen Unkunde unsere Erkenntniß der Sache noch mangelhaft seyn muß. Er entspringt immer nur daraus, weil die Gegenstände nicht in der erfoderlichen Ordnung von uns untersucht werden. Wenn Jemand den richtigen Gang in der Untersuchung einschlägt, stets die Aufgaben, welche vorhergehen müssen, zuerst löset, und den natürlichen Zusammenhang der Objecte nirgends unterbricht, wenn er daher weiß, wie die Fragen bestimmt und begrenzt werden müssen, bevor er zu ihrer Beantwortung sich wendet, so wird er keine anderen, als zweifellos wahre, d. h. klare und deutliche Vorstellungen sich zu eigen machen [3]).

1) l. c. pag. 439—440. Quare forma verae cogitationis in eadem ipsa cogitatione sine relatione ad alias debet esse sita, nec objectum tanquam causam agnoscit, sed ab ipsa intellectus potentia et naturâ pendere debet.

2) l. c. pag. 440—441. Quare falsitas in hoc solo consistit, quod aliquid de aliqua re affirmetur, quod in ipsius, quem formavimus, conceptu non continetur.

3) l. c. pag. 443—445.

61. Hierdurch ist nun der Unterschied der wahren Erkenntniß von den erdichteten, falschen und zweifelhaften Vorstellungen kenntlich geworden. Der zweite Theil der Methodenlehre soll hierauf die Anleitung geben, wie wir uns in den Besitz eines Systemes klarer und deutlicher Ideen zu setzen und sie in einer solchen Ordnung mit einander zu verknüpfen haben, welche dem realen Seyn in der Natur der Dinge so sehr, als möglich, entspricht. Hierzu ist erfoderlich, was oben schon zur Sprache gebracht worden, daß jeder Gegenstand entweder aus seinem bloßen Wesen, oder aus seiner nächsten Ursache erkannt werde. Wenn er nämlich an und durch sich selbst besteht, oder, wie man gewöhnlich sagt, Ursache seiner selbst ist, so muß er aus seinem bloßen Wesen erkannt werden; wenn er aber nicht durch sich selbst besteht, sondern zu seiner Existenz einer Ursache bedarf, dann muß er aus seiner nächsten Ursache erkannt werden [1]). Denn „eine Wirkung erkennen" ist in der That nichts Anderes, als eine vollkommnere Einsicht in die Ursache sich erwerben. Deshalb ist es uns nie erlaubt, solange es sich um die Erforschung realer Dinge handelt, aus abstracten Begriffen etwas zu folgern, und wir haben uns hier sehr davor zu hüten, daß wir nicht etwas, was nur in unserem Verstand ist, mit demjenigen vermengen, was in der Wirklichkeit existirt. Die besten Folgerungen werden abgeleitet aus einer besonde-

1) l. c. pag. 448—449. Scilicet si res sit in se, sive ut vulgo dicitur, causa sui, tum per solam suam essentiam debebit intelligi. Si vero res non sit in se, sed requirat causam, ut existat, tum per proximam suam causam debet intelligi.

ren positiven Bestimmung des Wesens eines Dinges oder aus einer wahren und regelrechten Definition. Von bloßen allgemeinen Axiomen kann der Verstand nicht zu dem Besonderen hinabsteigen, weil diese Axiome auf unendlich Vieles sich beziehen und den Verstand nicht mehr bestimmen, diesen als jenen einzelnen Gegenstand zu betrachten. Daher ist der richtige Weg zur Auffindung von Wahrheiten dieser, wenn man gemäß einer gegebenen Definition die Gedanken bildet, was desto glücklicher und leichter von Statten geht, je besser ein Gegenstand durch die Erklärung bestimmt worden ist [1]). Um vollkommen zu seyn, muß die Definition das innerste Wesen des Gegenstandes darlegen und nicht statt des Inbegriffes der grundwesentlichen Merkmale bloß einige dem Gegenstand eigenthümliche Bestimmungen hervorheben. Wenn man z. B. den Cirkel so erklärt: er sey eine Figur, in welcher die Linien, die von ihrem Mittelpunct bis zu ihrem Umfange gezogen werden, sich gleich sind, so sieht ein Jeder, daß eine solche Begriffsbestimmung keineswegs das Wesen des Cirkels angibt, sondern nur eine gewisse Eigenthümlichkeit desselben. Obgleich nun dieser Unterschied der Definition für die Bestimmung von Figuren und von anderen Verstandesdingen wenig in Betracht kommt, so ist er doch sehr wichtig in Hinsicht auf die realen Naturdinge. Denn die Eigenthümlichkeiten derselben werden nicht verstanden, solange man den Inbegriff ihrer grundwesentlichen Merkmale nicht kennt. Uebergehen wir aber diesen, so werden wir die Verkettung unserer Ideen, in welcher die natürliche Ordnung des Seyns sich darstellen soll,

1) l. c. pag. 449—450.

nothwendiger Weise vernichten und unser Ziel gänzlich verfehlen. Hiernach sind für die Definition folgende Regeln zu beobachten. Ist ihr Gegenstand ein erschaffener, so muß sie, wie schon gesagt, die nächste Ursache desselben zum Vorschein bringen. Den Cirkel z. B. haben wir dieser Regel gemäß so zu erklären: er ist eine Figur, die von einer Linie beschrieben wird, an welcher das eine Ende fest, das andere beweglich ist. Ferner müssen die sämmtlichen Eigenthümlichkeiten des Gegenstandes aus ihr gefolgert werden können, wenn sie auch nur für sich allein, ohne Verbindung mit anderen Erklärungen, erwogen wird. Ist aber der Gegenstand ein unerschaffener, so muß sie alle Ursachen ausschließen; der Gegenstand bedarf dann zu seiner Begriffsbestimmung nichts Anderes, als das ihm zukommende Seyn. Ferner darf nach gegebener Erklärung kein Raum für die Frage übrig bleiben, ob der Gegenstand existire? Auch darf sie nicht aus bloß abstracten Begriffen bestehen und endlich soll in ihr nur der Inbegriff der grundwesentlichen Merkmale, mit Ausschluß der bloßen Eigenthümlichkeiten, enthalten seyn [1]).

Um die systematische Anordnung und Verbindung unserer Ideen hervorzubringen, müssen wir zunächst die Untersuchung anstellen, ob es ein Seyendes gibt, welches die Ursache aller Dinge ist, und wie dieses beschaffen ist, damit das von uns vorgestellte Wesen desselben auch als Ursache aller unserer reinen Begriffe von den Dingen sich geltend mache. Dann wird unser Geist, wie früher angedeutet worden, so sehr als möglich ein

1) l. c. pag. 450—451.

treues Bild der Natur seyn. Hierbei ist es schlechterdings erfoderlich, daß wir immer von physischen, oder, was dasselbe bedeutet, von realen Gegenständen unsere Ideen ableiten und gemäß der Reihenfolge der Ursachen von einem Realen zum anderen fortschreiten, ohne jemals zu den abstracten allgemeinen Begriffen überzugehen. Wohl zu bemerken ist aber, daß hier unter der Reihe der Ursachen und der realen Gegenstände nicht die Reihe der einzelnen veränderlichen Dinge verstanden wird, sondern nur die der wandellosen und ewigen. Unmöglich ist es bei der Beschränktheit des menschlichen Geistes, die Reihe der besonderen veränderlichen Erscheinungen zu umfassen. Theils übersteigt ihre Menge alle Zahl, theils finden sich bei ihnen unendlich viele Umstände in einem und demselben Objecte, von denen jeder Ursache der Existenz oder Nichtexistenz desselben seyn kann. Das Daseyn nämlich des Veränderlichen ist nicht durchaus von dessen Wesen abhängig, oder es ist keine ewige Wahrheit. Auch bedarf es dessen nicht, daß wir ihre Reihe erkennen. Denn das Wesen der einzelnen veränderlichen Dinge läßt sich nicht aus der Folge ableiten, in der sie existiren. Dies Wesen ergibt sich nur aus dem Wandellosen und Ewigen, welchem die Gesetze eingeprägt sind, nach denen das besondere Wandelbare geschieht und geordnet wird. Ja, das Veränderliche hangt so innig und wesentlich von dem Beharrlichen ab, daß es ohne dasselbe weder seyn noch denkend gefaßt werden kann. Daher wird das Beharrliche und Ewige im Seyn der Natur, obgleich es nicht in die Kategorie des Abstract-Allgemeinen gehört, dennoch wegen seiner Allgegenwart und allumfassenden Macht uns als ein Allge-

meines gelten, es wird uns Definitionen darbieten, unter welche die Gattungen der einzelnen wandelbaren Dinge fallen, und in ihm werden sich uns die nächsten Ursachen aller Dinge darstellen [1]). Damit wir nun zur bestimmten Erkenntniß dieser ewigen Wahrheiten gelangen und ihre Definitionen nach den oben aufgestellten Regeln uns bilden können, müssen wir den ersten und höchsten aller Gegenstände erfaßt haben, von welchem unsere Betrachtung ausgehen und in der gehörigen Ordnung alles aus ihm Hervorgehende ableiten soll. Um aber den ersten aller Gegenstände zu erfassen, bedürfen wir gewisser leitender Grundsätze, die unsere Betrachtung auf ihn hinlenken. Solche Grundsätze ergeben sich nur aus der Erkenntniß desjenigen, was die Form der Wahrheit ausmacht, welche Form, wie wir gesehen haben, auf einem inneren Verhältnisse der Vorstellung zu dem Vorstellenden beruht und unmittelbar von dem Vermögen der Intelligenz abhängig ist. Mithin werden sie durch Einsicht in die Natur unserer Intelligenz und in ihre Eigenthümlichkeiten und Kräfte von uns gewonnen. Die Natur unserer Intelligenz, d. h. unseres reinen Verstandes oder unserer reinen Vernunft, ist uns zwar nicht unmittelbar an sich einleuchtend und läßt sich nicht sogleich in einer Definition aussprechen. Aber sie wird uns dadurch bekannt, daß wir auf diejenigen ihrer Eigenthümlichkeiten reflectiren, die wir mit Klarheit und Deutlichkeit zu erkennen vermögen [2]). Diese Eigenthümlichkeiten sind folgende: 1) unser reiner Verstand schließt

1) l. c. pag. 452—453.

2) l. c. pag. 454—455.

die Gewißheit in sich ein. Wir wissen, daß die Gegenstände so an sich sind, wie sie in ihm als vorgestellte sich finden. 2) Einige Ideen bildet er geradezu, manche dagegen bildet er aus anderen. So faßt er die Vorstellung der Quantität geradezu und nimmt hierbei keine Rücksicht auf andere Gedanken, aber die Vorstellung der Bewegung faßt er nur dadurch, daß er den Begriff der Quantität zum Grunde legt. 3) Diejenigen, welche er geradezu bildet, drücken etwas Unendliches aus; die aus anderen hergeleiteten etwas Begrenztes. 4) Die positiven Ideen faßt er eher als die negativen. 5) Er stellt sich die Dinge nicht sowohl unter einer Dauer, als unter einer Art von Ewigkeit und in unendlicher Zahl vor, oder vielmehr, um seine Gegenstände vorzustellen, achtet er weder auf Zahl noch auf Dauer. Dagegen, wenn wir Objecte mit der Einbildungskraft vergegenwärtigen, so schauen wir sie unter einer gewissen Zahl, unter einer bestimmten Dauer und Quantität an. 6) Die Ideen, welche wir mit Klarheit und Deutlichkeit bilden, scheinen aus der bloßen Nothwendigkeit unserer Natur hervorzugehen und schlechthin bloß von unserer Macht abzuhangen. Anders verhält es sich mit den verworrenen. Diese entstehen oft wider unseren Willen. 7) Diejenigen Vorstellungen, welche unser Verstand aus anderen bildet, kann er auf viele Weisen begrenzen und bestimmen. 8) Je mehr Vollkommenheit eines Gegenstandes die Ideen ausdrücken, desto vollkommener sind sie [1]).

So weit führt die Methodologie des Spinoza. Wir müssen freilich beklagen, daß ihr Verfasser den ir-

1) l. c. pag. 455—456.

dischen Schauplatz verließ, bevor er dazu gekommen, sie seinem Plane gemäß zu vollenden. Jedoch gibt sie uns auch schon in der vorhandenen Gestalt einen befriedigenden Aufschluß über die Fragen, welche unsere Aufmerksamkeit in Anspruch nehmen, wenn wir erwägen, wie Spinoza zu dem architektonischen Entwurf seines metaphysischen Systemes gelangen und den Anfang der Bahn gewinnen konnte, auf der sich die Ausführung seines Systemes bewegt. Es ist uns hierdurch hinlänglich erklärt, warum er nur in der strengsten synthetischen Methode die Kette der allgemeinen Wahrheiten sowohl entdecken und ursprünglich entwickeln, als Anderen darstellen zu können meinte, und warum er überhaupt bloß auf dem Wege der Demonstration eine mögliche Anerkennung dieser Wahrheiten zuließ. Denn allerdings verwarf er den unerwiesenen und für unerweislich sich ausgebenden Glauben an das Uebersinnliche als ein Blendwerk und behauptete in diesem Sinne mit der ihm eigenen Entschiedenheit und Schärfe [1]): wenn Jemand sage, es sey nicht nöthig, die Attribute Gottes zu erkennen, sondern es genüge, ohne Beweisführung bloß einfältiglich an Gott zu glauben, so schwatze er etwas Ungereimtes. Die unsichtbaren Dinge können auf keine andere Weise von Menschen erblickt werden, als mit dem Auge der demonstrirenden Vernunft. Wer keine Beweise habe, sehe gar nichts von diesen Gegenständen, und was er von dergleichen hörend in sich aufnehme, berühre seinen Verstand nicht mehr oder sey nicht mehr eine Aeußerung seines Verstandes, als wenn ein Papagei oder ein Au-

1) Tract. theologico-politicus, (Opp. volum. prius) pag. 337.

tomat Worte vorbringe. Unvermeidlich bei seiner Methode mußte dem Spinoza die auffallende Einförmigkeit, Härte und Trockenheit seiner Sprache seyn, die freilich von allem Reiz entblößt ist und auf die Länge ermüdend und fast abschreckend auf den Leser wirkt.

Wir wenden uns nunmehr zur Betrachtung des Hauptinhaltes seiner Ethik, den wir nach den fünf Abschnitten, in welche er sie getheilt hat, durchgehen werden.

## 1. Von Gott.

62. Zuerst kommt uns, wie wir dies nicht anders erwarten, eine Reihe von Definitionen und Axiomen entgegen, die wir mit besonderer Aufmerksamkeit in unser Verständniß aufnehmen und dem Gedächtnisse genau einprägen müssen, weil ihre klare und geläufige Vergegenwärtigung die erste Bedingung ist, um mit Sicherheit und Leichtigkeit unserem Denker in der ganzen Entwicklung seiner Lehre folgen zu können. Er stellt [1]) folgende acht Definitionen an die Spitze seines Systems: 1) Unter der „Ursache seiner selbst [2])" ist Dasjenige zu verstehen, dessen Wesenheit das Daseyn in sich begreift, oder dessen Natur nicht anders als existirend gefaßt werden kann. 2) Ein Gegenstand heißt „in seiner Gattung begrenzt", wenn er durch einen anderen, der von gleicher Natur ist, beschränkt werden kann [3]). So

1) Spinoz. Volum. poster. Ethica. pag. 35—36.

2) Per causam sui intelligo id, cujus essentia involvit existentiam, sive id, cujus natura non potest concipi, nisi existens.

3) Ea res dicitur in suo genere finita, quae alia ejusdem naturae terminari potest.

wird ein Körper durch einen anderen, ein Gedanke durch einen anderen in Schranken eingeschlossen, aber nicht ein Körper durch einen Gedanken, oder ein Gedanke durch einen Körper. 3) Der Ausdruck „Substanz" bezeichnet das, was an und durch sich selbst ist, und was durch sich selbst von uns denkend gefaßt wird [1]), d. h. dessen Begriff nicht des Begriffes einer zweiten Sache bedarf, aus welchem er gebildet werden müßte. 4) „Attribut [2])" (Eigenschaft oder grundwesentliche Bestimmung) ist dasjenige, was unser Verstand an der Substanz erkennt, als etwas ihr Wesen Ausmachendes. 5) Der Ausdruck „Modus" (abgeleitete Bestimmung) bezeichnet die von der Eigenschaft abhängigen Beschaffenheiten und Zustände der Substanz [3]), oder etwas, was an einem Anderen sich findet, aus welchem es von uns erkannt und begriffen wird. 6) Unter „der Gottheit" ist zu verstehen das schlechthin unendliche Seyende [4]), d. i. eine Substanz, die aus unendlich vielen Attributen oder grundwesentlichen Eigenschaften besteht, von denen jede die ewige und unendliche Wesenheit ausdrückt. Gott wird hier das schlechthin Unendliche, nicht aber ein in seiner Gattung Unendliches genannt. Denn von demjenigen, was nur in seiner Gattung unendlich ist, können unend-

1) Per substantiam intelligo id, quod in se est et per se concipitur, h. e. id, cujus conceptus non indiget conceptu alterius rei, a quo formari debeat.

2) Per attributum intelligo id, quod intellectus de substantia percipit, tanquam ejusdem essentiam constituens.

3) Per modum intelligo substantiae affectiones, sive id, quod in alio est, per quod etiam concipitur.

4) Per deum intelligo ens absolute infinitum etc.

lich viele Eigenschaften verneint werden. Hingegen zum Wesen des schlechthin Unendlichen gehört Alles, was eine Wesenheit ausdrückt und es schließt gar keine Verneinung in sich ein. 7) „Frei“ soll uns ein Gegenstand heißen, der bloß nach der Nothwendigkeit seiner Natur existirt, und allein durch sich selbst zum Handeln bestimmt wird. Ein „nothwendiger“ dagegen oder richtiger „ein dem Zwang unterworfener“ [1]) ist derjenige, welcher von einem anderen dazu bestimmt wird, zu existiren und auf eine gewisse und festgesetzte Weise zu wirken. 8) „Ewigkeit“ ist das Daseyn selbst, insofern dasselbe als ein solches gefaßt wird, welches aus der bloßen Definition des ewigen Gegenstandes mit Nothwendigkeit folgt. Denn ein solches Daseyn ist eine ewige Wahrheit, eben so wie die Wesenheit einer Sache, und deshalb kann es unter den Begriff der Dauer oder der Zeit nicht gebracht werden, gesetzt auch, man nähme die Dauer als anfangslos und endlos an.

An diese Definitionen schließen sich sieben Axiome an [2]): 1) Alles, was ist [3]), ist entweder an und durch sich selbst, oder an einem Anderen und durch ein Anderes. 2) Was nicht als durch ein Anderes bestehend gefaßt werden kann, muß unmittelbar durch sein eignes Selbst von uns gefaßt werden. 3) Aus einer gegebenen bestimmten Ursache folgt nothwendig eine Wirkung, und, wenn keine bestimmte Ursache gegeben ist, so kann unmöglich eine Wirkung folgen. 4) Die Erkenntniß der Wirkung hangt

1) Necessaria (res) vel potius coacta.

2) l. c. pag. 36.

3) Omnia, quae sunt, vel in se, vel in alio sunt.

von der Erkenntniß der Ursache ab, setzt diese Erkenntniß voraus und schließt sie insofern in sich ein. 5) Gegenstände, welche nichts mit einander gemein haben, können auch nicht gegenseitig durch einander erkannt werden, oder der Begriff des einen schließt den Begriff des anderen nicht in sich ein. 6) Die wahre Idee muß mit ihrem Gegenstand übereinstimmen. 7) Was als nicht existirend von uns im Denken gefaßt werden kann, dessen Wesenheit schließt die Existenz nicht in sich ein.

63. Nach diesen Prämissen erscheinen nun die Lehrsätze selbst mit ihren Beweisen und Erläuterungen [1]).

1) Die Substanz geht der Natur nach den von ihren Attributen oder Eigenschaften abhängigen Beschaffenheiten und Zuständen voraus [2]). Dies erhellt unmittelbar aus dem oben angegebenen Begriffe der Substanz und des Modus. 2) Zwei Substanzen, die in Hinsicht ihrer Eigenschaften von einander verschieden sind, haben nichts mit einander gemein. Eine jede muß als solche an und durch sich selbst seyn und durch ihr eigenes Selbst von uns gefaßt werden, oder der Begriff der einen schließt den Begriff der anderen nicht in sich ein. 3) Wenn Gegenstände nichts mit einander gemein haben, so kann der eine nicht die Ursache des anderen seyn. Alsdann läßt sich nämlich (nach dem fünften Axiom) der eine nicht durch den anderen erkennen und mithin ist es (nach dem vierten Axiom) unmöglich, daß der eine die Ursache des anderen sey. 4) Zwei oder mehrere Gegen-

1) Ethica. pag. 36—63.

2) Substantia prior est natura suis affectionibus.

stände, die man von einander unterscheidet, werden entweder zufolge der Verschiedenheit der Eigenschaften, oder zufolge der Verschiedenheit der von den Eigenschaften abhängigen Beschaffenheiten und Zustände unterschieden [1]). Denn Alles, was ist, ist entweder an und durch sich selbst, oder an einem Anderen und durch ein Anderes, d. h. außerhalb unseres Verstandes gibt es nichts, als Substanzen und deren Beschaffenheiten und Zustände. 5) In der Natur kann es nicht zwei oder mehrere Substanzen von gleichen Eigenschaften geben. Um von einander verschieden zu seyn, müßten sie sich nach einer von den beiden oben genannten Weisen gegenseitig unterscheiden lassen. Besitzen sie keine Verschiedenheit der Eigenschaft, so bliebe nur übrig, daß sie in Hinsicht der abhängigen Beschaffenheiten und Zustände von einander abweichen. Nun geht aber die Substanz ihrer Natur nach diesen voraus. Erwägt man also die Substanz, abgesehen von denselben, wie sie an und durch sich selbst ist, und betrachtet man sie dergestalt der Wahrheit gemäß, so kann man sie nicht von einer anderen, welcher die gleichen Eigenschaften zukämen, unterscheiden. Es gibt daher nicht mehrere Substanzen, sondern nur Eine von gleichem Attribut. 6) Eine Substanz kann nicht von einer anderen hervorgebracht werden. Da es nicht zwei Substanzen gibt, welche gleiche Eigenschaften besitzen und folglich etwas mit einander gemein haben, so kann die eine nicht die Ursache der anderen seyn. Hieraus

1) Duae aut plures res distinctae vel inter se distinguuntur ex diversitate attributorum substantiae, vel ex diversitate earundem affectionum.

erhellt ferner, daß eine Substanz überhaupt nicht von einem anderen Gegenstande hervorgebracht werden kann, was sich auch aus der Unmöglichkeit der Annahme des Gegentheils erweisen läßt. Denn hätte eine Substanz durch einen anderen Gegenstand ihre Existenz erhalten, so würde ihre Erkenntniß von der Erkenntniß ihrer Ursache abhangen müssen und folglich würde sie nicht Substanz seyn. 7) Zur Natur der Substanz gehört die Existenz. Weil sie nämlich von keinem anderen Gegenstand ins Daseyn gerufen werden kann, so ist sie Ursache ihrer selbst. Demzufolge schließt ihre Wesenheit nothwendig die Existenz in sich ein oder die Existenz gehört zu ihrer Natur. 8) Jede Substanz ist nothwendig unendlich. Es finden sich nicht zwei Substanzen von gleicher Eigenschaft und zur Natur der Substanz gehört die Existenz. Nun müßte entweder die Endlichkeit oder die Unendlichkeit ihrer Natur zukommen. Aber daß sie nicht endlich seyn kann, leuchtet aus dem Obigen ein. Um dies zu seyn, würde sie durch eine andere Substanz begrenzt werden müssen, welcher die gleiche Natur zukäme, und zwei Substanzen von gleicher Eigenschaft oder gleicher Natur sind nicht vorhanden. Deshalb ist sie unendlich. Auch ergibt sich schon daraus, daß zur Natur der Substanz die Existenz gehört, ihre Unendlichkeit. Das Beschränktseyn ist eine theilweise eintretende Negation und das Unbeschränktseyn ist die unbedingte Affirmation der Existenz eines Wesens.

Die Wahrheit des siebenten Lehrsatzes ist, wenn man nur den Begriff der Substanz gehörig erwägt, so ganz durch sich selbst gewiß, daß er sogar für ein Axiom gelten darf. Denn man bedenke, daß man unter der

Substanz dasjenige zu verstehen hat, was an und durch sich selbst ist und durch sich selbst von uns erkannt wird, dessen Erkenntniß also nicht die Erkenntniß eines anderen Gegenstandes voraussetzt. Unter den Moden oder Modificationen dagegen, d. h. unter den abhängigen Beschaffenheiten und Zuständen hat man etwas zu verstehen, was an einem Anderen ist und dessen Begriff aus dem Begriffe des Gegenstandes, an welchem es sich befindet, gebildet wird. Vorstellungen, welchen Wahrheit zukommt, können wir auch von nicht existirenden Modificationen haben. Denn wenn diese auch nicht außerhalb unseres Verstandes wirklich sind, so ist doch ihre Wesenheit dergestalt in einem anderen Gegenstand enthalten, daß sie durch diesen gedacht werden können. Aber die Wahrheit der Substanz ist außerhalb unseres Verstandes nur in ihr selbst, weil sie durch sich selbst von uns gefaßt wird. Wenn also Jemand sagen wollte, er besitze eine klare und deutliche, d. h. wahre Vorstellung von der Substanz, und wenn er dennoch zweifelte, ob eine solche Substanz existire: so wäre dies in der That eben so viel, als wenn er sagte, er besitze eine wahre Vorstellung und sey dessenungeachtet in Zweifel, ob sie nicht falsch sey. Oder, wenn Jemand annehmen wollte, eine Substanz werde erschaffen, so nähme er hierdurch an, eine falsche Vorstellung sey eine wahre geworden, das Ungereimteste, was sich denken läßt. Nothwendig muß man also zugestehen, daß das Daseyn der Substanz ebensowohl, wie ihre Wesenheit, eine ewige Wahrheit ist.

9) Je mehr Realität oder Seyn ein Gegenstand besitzt, desto mehrere Attribute kommen ihm zu, wie aus der vierten Definition folgt. 10) Jedes Attribut einer

Substanz muß durch sich selbst gefaßt werden. Denn es ist dasjenige, was unser Verstand an der Substanz anerkennt, als ein ihr Wesen Ausmachendes (nach der vierten Definition); mithin muß es (nach der dritten Definition) durch sich selbst gefaßt werden. Hieraus erhellt, daß wir, wenn wir auch zwei Eigenschaften als wirklich verschieden, nämlich die eine ohne Hülfe der anderen, uns denken, hieraus doch nicht schließen dürfen, es würden durch sie zwei seyende Dinge oder zwei verschiedene Substanzen constituirt. Denn dies gehört zur Natur der Substanz, daß jede ihrer Eigenschaften durch sich selbst gefaßt wird, weil alle, welche sie besitzt, von jeher in ihr gewesen sind, weil nicht eine von der anderen hervorgebracht werden konnte und eine jede die Realität oder das Seyn der Substanz ausdrückt. Weit gefehlt, daß es widersinnig sey, einer Substanz mehrere Attribute zuzuschreiben, so ist vielmehr nichts klarer, als daß ein jedes reale Ding unter einer Eigenschaft vorgestellt werden muß und daß ihm, je mehr Realität oder Seyn es besitzt, um desto mehr Eigenschaften zukommen, welche auch die Nothwendigkeit oder die Ewigkeit und Unendlichkeit ausdrücken. Aus diesem Grunde muß ein schlechthin unendliches Wesen so definirt werden, wie es in der sechsten Definition bestimmt worden ist. 11) Gott oder die Substanz, welche aus unendlich vielen Attributen besteht, von denen jedes eine ewige und unbegrenzte Wesenheit ausdrückt, existirt nothwendig. Diese Wahrheit erhält durch drei verschiedene Beweise ihre Gewißheit. Erstlich, man denke sich, wenn man es vermag, Gott existire nicht. Folglich würde seine Wesenheit nicht seine Existenz in sich einschließen. Dies ist aber undenkbar, da die Existenz

zur Natur der Substanz gehört. Zweitens, sowohl für die Existenz als für die Nichtexistenz eines jeden Objectes muß eine Ursache oder ein Grund angegeben werden können. Diese Ursache oder dieser Grund liegt entweder in der Natur des Objectes oder außerhalb derselben. Z. B. einen Grund, weshalb ein viereckiger Cirkel nicht existirt, gibt die Natur des Gegenstandes selbst an, weil er einen Widerspruch in sich einschließt. Warum aber eine Substanz existirt, erklärt sich aus ihrer bloßen Natur, welche die Existenz in sich befaßt. Nun liegt der Grund, weshalb z. B. der Cirkel oder der Triangel existirt oder nicht existirt, nicht in dem Wesen dieser Gegenstände, sondern in dem Zusammenhange der gesammten körperlichen Natur. Aus letzterem muß folgen, daß entweder der Triangel mit Nothwendigkeit existirt, oder daß seine Existenz etwas Unmögliches ist. Hieraus leuchtet ein, daß dasjenige nothwendig existirt, dessen Daseyn durch keinen Grund und keine Ursache verhindert wird. Wenn es also nichts gibt, wodurch Gottes Daseyn verhindert oder aufgehoben wird, so muß man durchaus schließen, daß er mit Nothwendigkeit existirt. Aber etwas dieser Art kann weder in einer Substanz von einer anderen Natur gefunden werden, (denn eine solche würde nichts mit Gott gemein haben und könnte daher seine Existenz weder setzen noch aufheben) noch in der göttlichen Natur selbst; sonst müßte diese einen Widerspruch in sich begreifen, was von dem schlechthin unendlichen und vollkommensten Wesen zu behaupten widersinnig seyn würde. Also gibt es weder in Gott noch außerhalb Gottes irgend etwas, wodurch sein Daseyn aufgehoben wird, und deswegen existirt er nothwendig. Drittens, nicht existiren können ist Unver-

mögen und dagegen existiren können ist Vermögen. Wenn daher das, was mit Nothwendigkeit vorhanden ist, nur in beschränkten Wesen besteht, so sind diese vermögender, als das schlechthin unbeschränkte Wesen. Dies ist aber ungereimt. Deswegen existirt entweder gar nichts, oder das schlechthin unbeschränkte Wesen existirt nothwendig. 12) Keine Eigenschaft einer Substanz läßt sich wirklich denkend auffassen, aus welcher folgte, daß die Substanz theilbar sey. Die Theile, in welche die Substanz zerfiele, würden entweder die Natur einer Substanz behalten, oder nicht. Im ersten Falle müßte jeder Theil unendlich und Ursache seiner selbst seyn und zugleich aus einer verschiedenen Eigenschaft bestehen; folglich könnten aus einer Substanz mehrere gebildet werden, was nach dem Obigen undenkbar ist. Im zweiten Falle würde die Substanz dadurch, daß sie in Theile zerlegt würde, die Natur einer Substanz verlieren und aufhören, zu existiren, da doch das Daseyn schlechterdings zur Natur der Substanz gehört. 13) Demnach ist die schlechthin unendliche Substanz untheilbar. 14) Außer Gott kann keine Substanz vorhanden seyn noch gedacht werden. Da Gott das schlechthin unendliche Seyende ist, von welchem keine Eigenschaft, die das Wesen einer Substanz ausdrückt, verneint werden darf, und da er mit Nothwendigkeit existirt, so folgt, daß, wenn es eine Substanz außer Gott gäbe, diese durch eine ihm zukommende Eigenschaft erklärt werden müßte. Dergestalt würden zwei Substanzen von gleicher Eigenschaft vorhanden seyn, was anzunehmen der fünfte Lehrsatz verbietet. 15) Alles, was existirt, ist in Gott, und nichts kann ohne Gott seyn und gedacht werden. Außer Gott ist erstlich keine Substanz

vorhanden und denkbar, und ferner die abhängigen Beschaffenheiten und Zustände können ohne die Substanz weder seyn noch gedacht werden. Außer der Substanz und den abhängigen Beschaffenheiten und Zuständen gibt es aber nichts. 16) Aus der Nothwendigkeit der göttlichen Natur muß Unendliches auf unendliche Arten folgen, d. h. Alles folgen, was durch eine unbeschränkte Intelligenz gedacht werden kann. Dies erhellt sogleich daraus, daß die göttliche Natur schlechthin unendlich viele Eigenschaften besitzt, von denen eine jede in ihrer Art die unendliche Wesenheit ausdrückt.

64. Der Irrthum, daß die körperliche oder ausgedehnte Substanz etwas von der göttlichen Natur durchaus Getrenntes und dabei etwas von Gott Erschaffenes sey, stützt sich auf scheinbare Gründe, welche hier noch berücksichtigt und widerlegt werden mögen, ungeachtet bereits erwiesen worden, daß keine Substanz von einer anderen hervorgebracht werden und daß außer Gott keine Substanz vorhandenseyn noch gedacht werden kann, woraus sich ergibt, daß die Ausgedehntheit eine von den unendlichen Eigenschaften Gottes ist. Die Vertheidiger jenes Irrthumes behaupten, eine körperliche Substanz bestehe als solche aus Theilen, deshalb könne sie nichts Unendliches und der Gottheit Zukommendes seyn; wolle man aber annehmen, die körperliche Substanz sey unendlich, so führe dies zu Ungereimtheiten. Denn man stelle sich vor, daß die unendliche körperliche Substanz in zwei Theile geschieden sey, so werde jeder Theil entweder begrenzt oder unbegrenzt seyn müssen. Im ersten Falle bestehe das Unendliche aus zwei begrenzten Theilen, im zweiten sey ein

Unendliches doppelt so groß als ein anderes Unendliches. Beides aber sey gleich widersprechend. Ferner sagen sie: wenn eine unendliche Quantität durch Theile gemessen werde, welche so groß seyn, wie ein Fuß, so müsse sie aus unendlich vielen solchen Theilen bestehen. Werde sie aber durch Theile gemessen, die so groß seyn, als ein Zoll, so gelte dasselbe von diesen. Demzufolge müßte die eine unendliche Zahl zwölfmal so groß seyn, als die andere unendliche. Endlich, wenn von einem Punct einer unendlichen Ausdehnung zwei Linien auslaufen, welche einen Winkel bilden, so müsse der Abstand derselben, bei ihrer Verlängerung ins Unendliche, ohne Aufhören zunehmen und so aus einem bestimmten ein unbestimmbarer werden. Weil solche Widersprüche aus der Annahme der Unendlichkeit der Quantität hervorgehen, so ziehen sie den Schluß, daß die körperliche Substanz etwas Begrenztes und daher mit dem göttlichen Wesen nicht Vereinbares sey. Auch fügen sie noch einen Beweis hinzu, der aus Gottes höchster Vollkommenheit hergenommen ist. Gott, sagen sie, kann als vollkommenstes Wesen nicht leidend gedacht werden. Nun aber ist die körperliche Substanz, als theilbar, dem Leiden unterworfen. Folglich kann sie nicht zur göttlichen Wesenheit gehören.

In der That sind diese Beweisgründe, die mit der Voraussetzung stehen und fallen, die körperliche Substanz sey aus Theilen zusammengesetzt, schon dadurch widerlegt worden, daß oben die Undenkbarkeit dieser Meinung nachgewiesen worden ist. Jene aufgestellten Widersprüche ergeben sich nicht aus der Annahme einer unendlichen Größe der Ausdehnung, sondern daraus, daß man eine

unendliche Größe für meßbar und für zusammengesetzt aus begrenzten Theilen gelten lassen will. Denn, wie oben demonstrirt worden, die körperliche Substanz kann nur als unbegrenzt, als einzig und als untheilbar gedacht werden.

Wenn aber Jemand fragt, warum wir denn von Natur so geneigt dazu sind, die Größe der Ausgedehntheit zu theilen, so ist ihm zu antworten: diese Größe wird auf zwei Weisen von uns vorgestellt, erstlich auf die abstracte oder oberflächliche Weise, wie sie in unserer Einbildung erscheint, und zweitens als Substanz, wie unser reiner Verstand sie denkt. Die erste Weise ist die leichtere und häufiger in uns vorkommende, nach ihr gibt sich jene Größe als etwas Begrenztes, Theilbares und aus Theilen Zusammengesetztes kund. Nach der zweiten, die freilich für uns sehr viel Schwierigkeit enthält, erkennen wir sie als Substanz in ihrer Unendlichkeit, Einzigkeit und Untheilbarkeit. Hierbei müssen wir auch darauf achten, daß die Materie überall dieselbige ist. Theile werden nur insofern in ihr unterschieden, als wir an ihr verschiedene Beschaffenheiten und Zustände anerkennen. Der Unterschied ihrer Theile ist kein realer, d. h. er betrifft nicht das Seyn und Wesen der Materie, sondern ist nur ein modaler, d. h. ein solcher, der sich bloß auf die Modificationen der Ausgedehntheit bezieht. Z. B. wir erkennen, daß das Wasser, insofern es Wasser ist, getheilt wird und daß sich die Theile desselben von einander trennen; insofern es aber körperliche Substanz ist, ist es weder trennbar, noch theilbar. Ferner als Wasser entsteht und vergeht es, aber als Substanz wird es weder erzeugt noch zerstört.

65. 17) Gott handelt bloß nach den Gesetzen seiner Natur und von Niemanden gezwungen. Dies erhellt daraus, daß außer ihm nichts seyn kann, wodurch er zum Handeln bestimmt oder genöthigt würde. Aus dem Obigen erkennen wir aber auch, daß er allein dergestalt handelt und daß er sonach die einzige freie Ursache ist. Denn er allein existirt nach der bloßen Nothwendigkeit seiner Natur. Manche wähnen, Gott sey in dem Sinne freie Ursache, weil er bewirken könne, daß Vieles von demjenigen, was, wie oben bemerkt wurde, aus seiner Natur folgt und was dem gemäß in seiner Macht steht, nicht hervorgebracht werde. Aber dies bedeutet eben so viel, als wenn sie sagen wollten, Gott könne machen, daß aus der Natur des Triangels das Verhältniß der Gleichheit seiner Winkel mit zwei rechten nicht hervorgehe, oder er könne bewirken, daß aus einer gegebenen Ursache die Wirkung nicht entspringe. Aus der höchsten Macht oder der unendlichen Natur Gottes folgt immer mit gleicher Nothwendigkeit unendlich Vieles auf unendlich viele Weisen, gerade so, wie aus der Natur des Triangels ewig hervorgeht, daß seine Winkel zwei rechten gleich sind. Gottes Allmacht war von Ewigkeit her in einer sich vollkommen darstellenden Thätigkeit (alles wahrhaft Mögliche war von jeher wirklich), und sie wird ewig in der nämlichen Thätigkeit bleiben.

18) Gott ist die in der Wirkung beharrende (die immanente), nicht aber die vorübergehende Ursache aller Dinge [1]). 19) Er ist ewig, oder, was dasselbe

1) Deus est omnium rerum causa immanens, non vero transiens.

sagt, alle seine Eigenschaften sind ewig. 20) Sein Daseyn und seine Wesenheit sind Eins und Dasselbe. 21) Alles, was schlechthin aus der Natur einer Eigenschaft Gottes folgt, muß stets und unbegrenzt existiren, oder ist durch diese Eigenschaft ewig und grenzenlos. 22) Auch dasjenige muß nothwendig existiren und unbegrenzt seyn, was aus einer göttlichen Eigenschaft insofern folgt, als diese durch eine solche Modification oder abhängige Beschaffenheit näher bestimmt ist, welche vermöge der Eigenschaft eine nothwendige und unendliche Existenz besitzt [2]). 23) Alle abhängige Beschaffenheiten und Zustände, welche nothwendig und unbegrenzt existiren, müssen mit Nothwendigkeit hervorgehen entweder schlechthin aus der Natur einer Eigenschaft Gottes, oder aus einer Eigenschaft, die durch eine nothwendig und unbegrenzt existirende Modification näher bestimmt ist. 24) Die Wesenheit der von Gott hervorgebrachten besonderen und wandelbaren Dinge schließt die Existenz nicht in sich ein. Gott ist daher nicht bloß die Ursache des Beginnes der Existenz dieser Dinge, sondern auch der Fortdauer ihrer Existenz. 25) Gott ist die wirkende Ursache nicht nur der Existenz, sondern auch der Wesenheit der besonderen Dinge. Denn diese sind nichts Anderes, als abhängige Beschaffenheiten und Zustände der Eigenschaften Gottes, oder Arten und Weisen, durch welche Gottes Eigenschaften auf eine gewisse und bestimmte Weise aus-

2) Quicquid ex alio dei attributo, quatenus modificatum est tali modificatione, quae et necessario et infinita per idem existit, sequitur, debet quoque et necessario et infinitum existere.

gedrückt werden [1]). 26) Ein Gegenstand, der zu irgend einer Wirksamkeit determinirt ist, wird von Gott mit Nothwendigkeit so bestimmt, ist er es aber nicht, so kann er sich nicht selbst zur Wirksamkeit determiniren. 27) Ein Gegenstand, der von Gott zu irgend einer Wirksamkeit bestimmt wird, kann sich selbst nicht unbestimmt machen. 28) Ein jedes besondere einzelne Ding, oder ein jeder Gegenstand, der begrenzt ist und eine bestimmte Existenz hat, kann nicht existiren und nicht wirksam sich erweisen, wenn er nicht zur Existenz und zur Wirksamkeit determinirt wird von einer Ursache, welche gleichfalls begrenzt ist und eine bestimmte Existenz hat, und diese Ursache wiederum kann auch nicht existiren noch zur Wirksamkeit determinirt werden, wenn sie nicht ebenfalls von einer anderen Ursache dieser Art bestimmt wird, und dies geht so ins Unendliche fort. 29) In der Natur gibt es keinen Zufall, sondern Alles ist durch die Nothwendigkeit der göttlichen Natur dazu angewiesen, auf eine gewisse Weise zu existiren und zu wirken [2]).

1) Res particulares nihil sunt, nisi dei attributorum affectiones sive modi, quibus dei attributa certo et determinato modo exprimuntur.

2) Bei dieser Stelle bemerkt Spinoza über den Unterschied der schaffenden Natur (natura naturans) und der geschaffenen (natura naturata): ex antecedentibus jam constare existimo, nempe, quod per naturam naturantem nobis intelligendum est id, quod in se est et per se concipitur, sive talia substantiae attributa, quae aeternam et infinitam essentiam exprimunt, h. e. deus, quatenus ut causa libera consideratur. Per naturatam autem intelligo id omne, quod ex necessitate dei naturae sive uniuscujusque dei attributorum sequitur, h. e. omnes

30) Die Thätigkeit einer Intelligenz oder die verständige Erkenntnißthätigkeit hat nichts Anderes zu umfassen, als die göttlichen Eigenschaften und die von ihnen abhängigen Beschaffenheiten und Zustände. 31) Die verständige Erkenntnißthätigkeit, wie auch der Wille, die Begierde, die Liebe, u. s. w. müssen auf die geschaffene, nicht auf die schaffende Natur bezogen werden. Denn unter der verständigen Erkenntnißthätigkeit ist nicht das absolute Denken zu verstehen, sondern nur eine bestimmte Weise des Denkens, welche von anderen Weisen, nämlich der Begierde, der Liebe, u. s. w. verschieden ist. Sie muß also aus dem absoluten Denken, d. h. aus einer göttlichen Eigenschaft, welche das ewige und unendliche Wesen des Denkens ausdrückt, so von uns begriffen werden, daß sie ohne dasselbe weder seyn noch begriffen werden könnte, und deshalb muß sie nebst den übrigen Weisen des Denkens zur geschaffenen Natur gerechnet werden. 32) Der Wille kann keine freie, sondern nur eine nothwendige Ursache genannt werden. Denn er ist nur eine bestimmte Weise des Denkens, wie die verständige Erkenntnißthätigkeit. Daher kann ein jeder Willensact nur existiren und zur Wirksamkeit bestimmt werden durch eine andere bestimmte Ursache, welche wiederum durch eine andere bestimmt ist, und dies geht so ins Unendliche fort. Wollte man den Willen für etwas Schrankenloses annehmen, so müßte er zur Existenz und Wirksamkeit bestimmt werden von Gott, nicht insofern Gott eine schlechthin unendliche Substanz ist, sondern insofern

dei attributorum modos, quatenus considerantur ut res, quae in deo sunt et quae sine deo nec esse nec concipi possunt.

er eine Eigenschaft besitzt, welche die unendliche und ewige Wesenheit des Denkens ausdrückt. Wie man also den Willen fassen will, als etwas Beschränktes oder Unbeschränktes, so erfodert er eine Ursache, durch welche er zur Existenz und Wirksamkeit bestimmt wird. Mithin kann er (zufolge der siebenten Definition) keine freie Ursache, sondern nur eine nothwendige oder vielmehr dem Zwang unterworfene genannt werden. Wille und verständige Erkenntnißthätigkeit verhalten sich daher zur göttlichen Natur, wie Bewegung und Ruhe, und überhaupt, wie alle Naturkräfte und Naturdinge, welche von Gott zur Existenz und Wirksamkeit auf eine gewisse Weise bestimmt werden [1]). 33) Die Dinge konnten auf keine andere Weise und in keiner anderen Ordnung von Gott hervorgebracht werden, als sie hervorgebracht worden sind. 34) Gottes Macht ist sein Wesen selbst. 35) Alles, wovon wir erkennen, daß es in Gottes Macht steht, ist nothwendig. 36) Nichts existirt, aus dessen Natur nicht irgend eine Wirkung hervorgeht. Denn was existirt, drückt Gottes Natur oder Wesenheit auf eine gewisse und bestimmte Weise aus, drückt also Gottes Macht, welche die Ursache aller Dinge ist, auf diese Weise aus. Folglich muß aus ihm (nach dem sechzehnten Lehrsatz) irgend eine Wirkung hervorgehen.

1) Et quamvis, fügt Spinoza hinzu, ex data voluntate, sive intellectu infinita sequantur; non tamen propterea deus magis dici potest ex libertate voluntatis agere, quam propter ea, quae ex motu et quiete sequuntur (infinita enim ex his etiam sequuntur), dici potest ex libertate motus et quiëtis agere.





2. Von der Natur und dem Ursprunge des Geistes. 3. Von dem Ursprung und der Natur der Gemüthsbewegungen. 4. Von der menschlichen Knechtschaft oder der Macht der Gemüthsbewegungen. 5. Von der menschlichen Freiheit oder der Macht der verständigen Erkenntnißthätigkeit.

66. Der erste und allgemeine metaphysische Theil der Ethik des Spinoza, der ebensowohl seine Lehre vom Seyn im Allgemeinen (Ontologie), als seine Lehre von Gott (rationale Theologie) genannt werden darf, steht nunmehr in einem Auszuge vor uns, welcher alle Lehrsätze und überhaupt alle wichtigere Puncte desselben enthält und in welchen auch die von Spinoza gegebenen Beweise der Lehrsätze überall, wo sie nicht sogleich von selbst in die Augen springen, aufgenommen worden sind. Hierin gibt sich uns sowohl der ganze Inbegriff seiner ontologischen Grundbestimmungen, als die Eigenthümlichkeit seiner Beweisart und Gedankenentwicklung mit der erfoderlichen Anschaulichkeit kund. Da wir diese Eigenthümlichkeit jetzt nicht mehr an der Auseinanderfolge der übrigen Theile der Ethik kenntlich zu machen brauchen und da in denselben Alles ohne besondere Schwierigkeit aus dem bereits Nachgewiesenen sich erklärt, so begnügen wir uns bei ihnen mit einer gedrängteren Uebersicht der hauptsächlichsten Resultate der in ihnen geführten Demonstrationen.

Den Uebergang von dem ersten Abschnitte zu den übrigen bildet Spinoza dadurch, daß er bemerkt: er wende sich nun zur Erörterung dessen, was aus der Wesenheit Gottes oder des ewigen und unendlichen Seyen-

den mit Nothwendigkeit folge. Zwar könne nicht die Rede davon seyn, dies Alles zu erörtern, denn oben sey bewiesen worden, daß Unendliches in unendlich vielen Weisen aus ihr entspringen müsse. Aber doch das für den Menschen Wichtigste von diesem Allen könne und solle jetzt auseinandergesetzt werden, dasjenige nämlich, was uns auf sichrem Wege zur Erkenntniß des menschlichen Geistes und seiner höchsten Glückseligkeit führe [1]).

67. Der Mensch vermag keine anderen besonderen Dinge wahrzunehmen und sich vorzustellen, als Körper und Weisen oder Modificationen des Denkens im weiteren Sinne, d. h. der geistigen Thätigkeit. Hiernach sind die beiden Eigenschaften Gottes, die sich vermittelst der besonderen Dinge offenbaren, das unendliche Denken und die unendliche Ausdehnung [2]). Die von jeder Eigenschaft abhängigen Beschaffenheiten und Zustände oder, was dasselbe sagt, die besonderen Weisen, in denen jede Eigenschaft sich darstellt, haben Gott zur Ursache, insofern er gerade unter dieser Eigenschaft, und nicht, insofern er unter einer anderen betrachtet wird. Daher liegt der wirkende Grund aller Vorstellungen, sowohl von den Eigenschaften Gottes als von den besonderen einzelnen Dingen, nicht in den vorgestellten Objecten als solchen, sondern

1) De mente. pag. 77.

2) l. c. p. 78 u. 79. Nullas res singulares praeter corpora et cogitandi modos sentimus nec percipimus. — Singulares cogitationes, sive haec et illa cogitatio modi sunt, qui dei naturam certo et determinato modo exprimunt. — Est igitur cogitatio unum ex infinitis dei attributis, sive deus est res cogitans. — Extensio attributum dei est, sive deus est res extensa.

vielmehr in Gott, als in einer denkenden Substanz. Und auf der anderen Seite entspringt das reale Seyn derjenigen Gegenstände und Zustände, welche Modificationen der Ausdehnung sind, nicht deshalb aus der göttlichen Natur, weil Gott sie vor ihrem Daseyn gedacht habe, sondern vielmehr deshalb, weil Gott eine ausgedehnte Substanz ist. Wie die denkende und die ausgedehnte Substanz eine und dieselbe Substanz ist, welche nur das eine Mal unter diesem, das andere Mal unter jenem Attribut gefaßt wird: so ist eine Modification der Ausdehnung und eine Vorstellung derselben eine und dieselbe Sache, aber auf zwei Weisen ausgedrückt. Mögen wir daher die Natur unter der Eigenschaft der Ausdehnung oder unter der Eigenschaft des Denkens uns vorstellen, so werden wir eine und dieselbe Ordnung, die gleiche Verknüpfung der Ursachen und die Aufeinanderfolge der nämlichen Gegenstände finden [1]).

Unter den Arten der geistigen Thätigkeit des Menschen ist das Vorstellen die vornehmste, weil dasselbe von jeder anderen, z. B. dem Lieben, dem Begehren, als unmittelbare Bedingung vorausgesetzt wird, während es

1) l. c. pag. 81. u. 82. Unumquodque attributum per se absque alio concipitur. Quare uniuscujusque attributi modi conceptum sui attributi, non autem alterius involvunt; adeoque deum, quatenus tantum sub illo attributo, cujus modi sunt, et non, quatenus sub alio consideratur, pro causa habent. Hinc sequitur, quod esse formale rerum, quae modi non sunt cogitandi, non sequitur ideo ex divina natura, quia res prius cognovit, sed eodem modo eademque necessitate res ideatae ex suis attributis consequuntur et concluduntur, ac ideas ex attributo cogitationis consequi ostendimus.

selbst unabhängig und abgesondert von den übrigen eintreten kann. Das Wesen des Menschen überhaupt aber ist etwas Abhängiges, Besonderes und Einzelnes, was die Existenz nicht nothwendig in sich begreift, und was aus gewissen Modificationen der göttlichen Eigenschaften besteht. Hiernach ist die Vorstellung, also eine Modification des göttlichen Denkens, und zwar die bestimmte Vorstellung eines besonderen einzelnen wirklich existirenden Dinges (weil das Wesen des Menschen etwas Besonderes und Einzelnes ist) das Erste, was das Seyn des menschlichen Geistes constituirt. Der Gegenstand der Vorstellung, welche das Seyn des menschlichen Geistes constituirt, ist der menschliche Körper, oder eine bestimmte besondere wirklich existirende Modification der Ausdehnung [1]).

Ueberhaupt gilt dies von allen individuellen Körpern, daß sie bestimmte existirende Modificationen der unendlichen Ausdehnung sind, von denen eine ihnen entsprechende Vorstellung, als Modification des unendlichen Denkens, in Gott sich findet. Denn, wie wir eben gesehen haben, eine Modification der Ausdehnung und eine Vorstellung derselben ist eine und dieselbe Sache, die auf zwei Weisen sich darstellt. Mithin sind die individuellen Körper insgesammt beseelt, aber sie sind es in verschiedenen Abstufungen. Der menschliche Körper und der menschliche Geist zeichnen sich durch den Grad

1) l. c. pag. 86—88. Primum, quod actuale mentis humanae esse constituit, nihil aliud est, quam idea rei alicujus singularis actu existentis. Objectum ideae, humanam mentem constituentis, est corpus, sive certus extensionis modus actu existentis et nihil aliud.

ihrer Vollkommenheit, oder was dasselbe sagt, durch den Grad ihrer Realität (die Ausdrücke „Realität“ und „Vollkommenheit“ sind gleichbedeutend) vor den übrigen irdischen Individuen aus [1]).

Die Körper unterscheiden sich gegenseitig nicht in Hinsicht der Substanz, sondern lediglich in Hinsicht der Bewegung und der Ruhe, der Schnelligkeit und der Langsamkeit. Sie bestimmen sich wechselsweise, in einem unendlichen Causalnexus, zur Bewegung oder zur Ruhe und wirken dadurch auf einander. Die Weisen, nach denen ein Körper von einem anderen eine Einwirkung erleidet, folgen zugleich aus der Beschaffenheit des einwirkenden und aus der Beschaffenheit des leidenden Körpers. Daher wird nicht nur derselbe Körper von verschiedenen, sondern es werden auch verschiedene Körper von einem und demselben, auf verschiedene Weisen bewegt [2]). Der menschliche Körper besteht aus sehr vielen besonderen Theilen von mannigfacher Beschaffenheit, und jeder derselben ist selbst wieder sehr zusammengesetzt. Nun erleiden die besonderen Bestandtheile sämmtlich und erleidet folglich der menschliche Körper selbst, dieser seiner Beschaffenheit gemäß, von fremden Körpern auf unzählig viele Weisen Einwirkungen. Aus diesem Grund ist der menschliche Geist geeignet, unzählig Vieles vorzustellen. Er muß Alles wahrnehmen, was in seinem Körper vorgeht. Da nämlich die Veränderungen in den Modificationen der Ausdehnung und die Veränderungen in den Modificationen des Denkens einander immer voll-

1) l. c. pag. 89.

2) l. c. pag. 90. u. 91.

kommen entsprechen, so findet sich in Gott die Erkenntniß von Jeglichem, was an dem besonderen körperlichen Gegenstand einer Vorstellung geschieht, bloß dadurch, daß er die Vorstellung von diesem Gegenstande besitzt. Nun ist der menschliche Geist die besondere Vorstellung, welche in Gott oder in dem unendlichen Denken den menschlichen Körper zum Gegenstande hat. Mithin muß Alles, was sich im menschlichen Körper ereignet, von Gott, insofern er das Wesen des menschlichen Geistes constituirt, oder, was dasselbe sagt, es muß von dem menschlichen Geiste vorgestellt und erkannt werden [1]).

Weil die Weisen, nach denen ein Körper von einem anderen Einwirkung erleidet, zugleich aus der Beschäffenheit des leidenden und aus der des einwirkenden sich ergeben, so ist in der Vorstellung jeder Weise, wie der menschliche Körper von äußeren Körpern afficirt wird, eine Anerkennung der Beschaffenheit des menschlichen und des äußeren enthalten. Hieraus folgt, daß der menschliche Geist die Beschaffenheit unzählig vieler Körper zugleich mit der seines eignen gewahrt, während jedoch die Vorstellungen, welche wir von fremden Körpern haben, mehr die Einrichtung unseres eignen Leibes, als die Beschaffenheit der fremden uns kundgeben [2]). Nur vermöge der Vorstellungen von den Einwirkungen, die auf unseren Leib erfolgen, erkennt ihn unser Geist und weiß die Existenz desselben. Denn unser Leib wird durch zahllos viele Körper, die in ihn übergehen, beständig wiedererneuert, und die Ordnung und Verknüpfung der

1) l. c. pag. 94. u. 95.

2) l. c. pag. 95. u. 96.

Vorstellungen entspricht durchaus der Ordnung und Verknüpfung der Veränderungen in den Modificationen der Ausdehnung. Deshalb besitzt Gott eine unmittelbare Vorstellung von dem menschlichen Körper insofern, als sein Denken durch die zahllos vielen Vorstellungen jener Körper modificirt wird, aber nicht, inwiefern er die Natur des menschlichen Geistes constituirt; d. h. der menschliche Geist erkennt den menschlichen Körper nicht unmittelbar. Eben so erkennt unser Geist zwar sich selbst, aber nur dadurch, daß er sich seiner Vorstellungen von den auf den Körper erfolgenden Einwirkungen bewußt ist [1]). Es leuchtet nun auch ein, daß unser Geist keine vollständige angemessene Erkenntniß von den Theilen, aus denen unser Körper besteht, in seinem natürlichen Bewußtseyn desselben besitzt. Auch begreift die Vorstellung von keiner Einwirkung, die auf unseren Leib Statt findet, eine vollständige angemessene Erkenntniß des einwirkenden äußeren Körpers in sich, und unser Geist gewahrt die Existenz der äußeren Körper nur durch die Vorstellung der Einwirkungen, welche unser Leib von ihnen erfährt. So lange daher der menschliche Geist bloß vermöge der Thätigkeit seines natürlichen Bewußtseyns die Dinge gewahrt und vorstellt, erlangt er weder von sich selbst, noch von seinem eigenen Körper, noch von den Außendingen eine vollständige angemessene Erkenntniß, sondern nur eine verworrene und mangelhafte [2]). Alle Vorstellungen

1) l. c. pag. 99 u. 102.

2) l. c. pag. 102—106. Hinc sequitur, mentem humanam, quoties ex communi naturae ordine res percipit, nec sui ipsius, nec sui corporis, nec corporum externorum adaequatam, sed confusam tantum et mutilatam habere cognitionem.

sind wahr, insofern sie sich schlechthin in Gott finden [1]). Die Ordnung und Verknüpfung der Vorstellungen stimmt an sich ganz überein mit der Ordnung und Verknüpfung der vorgestellten Dinge. Jede Vorstellung in uns ist deshalb wahr, welche vollständig, angemessen und vollkommen in uns vorhanden ist. Denn wenn wir sagen, eine Vorstellung dieser Art sey in uns gegeben, so bedeutet dies, sie finde sich in Gott, insofern er das Wesen unseres Geistes constituirt, und folglich sagen wir hierdurch, eine solche Vorstellung sey wahr. Die Falschheit besteht nur in dem Mangel an Erkenntniß, welcher den unangemessenen, unvollständigen und verworrenen Vorstellungen eigen ist [2]). Das, was allen Dingen gemeinsam und ebensowohl in dem Theil als im Ganzen vorhanden ist, macht nicht die Wesenheit eines besonderen und einzelnen Objectes aus und kann nicht anders, als angemessen und vollständig von uns aufgefaßt werden. Hiervon findet sich nothwendig in Gott eine vollständige angemessene Erkenntniß auch insofern, als er die Vorstellung vom menschlichen Körper besitzt und das Wesen des menschlichen Geistes constituirt [3]). Vorstellungen, die in unserem Geist aus vollständig angemessenen mit Nothwendigkeit abgeleitet werden, besitzen gleichfalls den Cha-

1) l. c. pag. 107. u. 108.

2) l. c. pag. 108. Omnis idea, quae in nobis est absoluta, sive adaequata et perfecta, vera est. Falsitas consistit in cognitionis privatione, quam ideae inadaequatae sive mutilatae et confusae involvunt.

3) l. c. pag. 109. u. 110. Illa, quae omnibus communia, quaeque aeque in parte, ac in toto sunt, non possunt concipi, nisi adaequate.

rakter der Vollständigkeit und Angemessenheit. Sie sind im göttlichen Denken enthalten und Gott ist ihre Ursache, nicht insofern Gott der unendliche ist und die Vorstellungen von zahllos vielen einzelnen Dingen besitzt, sondern insofern er bloß das Wesen des menschlichen Geistes constituirt [1]). Wer eine wahre Vorstellung hat, weiß zugleich, daß er sie hat, und kann nicht an der Wahrheit derselben zweifeln. Denn gemäß der Natur unseres Selbstbewußtseyns können wir von einer solchen Vorstellung keine andere als eine angemessene Vorstellung hegen; mithin schließt die Wahrheit immer die Gewißheit in sich ein [2]). Unser Geist besitzt eine vollständige angemessene Erkenntniß von der ewigen und unendlichen Wesenheit Gottes. Er hat nämlich Vorstellungen, durch welche er die Existenz seiner selbst, seines Leibes und der körperlichen Außendinge vernimmt. Nun schließt die Vorstellung jedes besonderen existirenden Dinges ebensowohl die Wesenheit als die Existenz des Dinges in sich ein. Aber die besonderen Dinge können nicht ohne

1) l. c. pag. 111.

2) l. c. pag. 115. u. 116. Nemo, bemerkt Spinoza hierbei, qui veram habet ideam, ignorat veram ideam summam certitudinem involvere. Veram namque habere ideam, nihil aliud significat, quam perfecte sive optime rem cognoscere. Nec sane aliquis de hac re dubitare potest, nisi putet, ideam quid mutum instar picturae in tabula et non modum cogitandi esse, nempe ipsum intelligere; et quaeso, quis scire potest, se rem aliquam intelligere, nisi prius rem intelligat? h. e. quis potest scire, se de aliqua re certum esse, nisi prius de ea re certus sit? Deinde quid idea vera clarius et certius dari potest, quod norma sit veritatis? Sane sicut lux se ipsam et tenebras manifestat, sic veritas norma sui et falsi est.

Gott vorgestellt werden, sondern, weil sie Gott zur Ursache haben, insofern er unter dem Attribut betrachtet wird, dessen Modificationen sie sind, so müssen ihre Vorstellungen nothwendig den Begriff des Attributes, zu welchem sie gehören, d. h. eine Anerkennung von Gottes ewiger und unendlicher Wesenheit in sich fassen. Vollständig und angemessen ist diese Anerkennung, weil dasjenige, was uns sie verschafft, allen Dingen gemeinsam ist und sich ebensowohl im Theil, als im Ganzen findet [1]).

68. Der Unterschied zwischen unserem Handeln und unserem Leiden ist folgendermaßen zu bestimmen. Wir handeln dann, wann etwas in uns oder außer uns geschieht, dessen vollständige oder zureichende Ursache wir sind. Sind wir dagegen nur theilweise Ursache desselben, so leiden wir. Eine vollständige Ursache ist aber diejenige, deren Wirkung aus ihr allein klar und deutlich erkannt werden kann, und eine unvollständige oder theilweise Statt findende, deren Wirkung aus ihr allein nicht erklärlich ist. Insoweit nun unser Geist vollständig angemessene Vorstellungen besitzt, handelt er nothwendiger Weise, und insoweit er unangemessene Vorstellungen besitzt, leidet er nothwendiger Weise [2]). Hieraus folgt, daß

1) l. c. pag. 120.

2) Ethic. Pars III. de affectibus. pag. 132. Spinoza's Beweis für diesen Lehrsatz lautet so: 1) im Bezug auf das Handeln. Vorstellungen, welche in einem menschlichen Geist angemessen sind, sind in Gott angemessene, insofern Gott das Wesen dieses Geistes constituirt. Vorstellungen aber, welche in einem menschlichen Geist unangemessene sind, sind insofern in Gott angemessene, als er nicht bloß das Wesen

unser Geist um so mehr leidenden Zuständen unterworfen ist, je mehr unangemessene Vorstellungen, und daß er um so mehr handelt, je mehr angemessene Vorstellungen ihm angehören [1]).

Jeder Gegenstand strebt, so viel er vermag, in seinem Daseyn fortzudauern, und dieses Streben ist nichts Anderes, als das wirkliche und wirksame Wesen des Gegenstandes [2]). Denn aus dem gegebenen Wesen einer jeden Sache folgt Einiges mit Nothwendigkeit und die

dieses Geistes, sondern auch zugleich die Begriffe anderer Dinge in sich enthält. Ferner muß aus jeder gegebenen Vorstellung irgend eine Wirkung mit Nothwendigkeit folgen, deren vollständige Ursache Gott nicht zufolge seiner Unendlichkeit, sondern insofern ist, als sein Denken durch jene Vorstellung modificirt wird. Erfolgt nun eine Wirkung, deren Ursache Gott insofern ist, als ihm eine bestimmte Vorstellung zukommt, welche in einem menschlichen Geist eine angemessene ist, so ist eben dieser Geist die vollständige Ursache der Wirkung. Mithin handelt unser Geist nothwendiger Weise in den Fällen, wo er angemessene Vorstellungen hat. 2) im Bezug auf das Leiden. Wenn etwas mit Nothwendigkeit aus einer Vorstellung folgt, welche insofern in Gott eine angemessene ist, als er zugleich mit dem Geist eines Menschen die Vorstellungen anderer Dinge in sich befaßt, so ist der Geist dieses Menschen nicht die vollständige Ursache hiervon, sondern nur die partielle. Mithin leidet der Geist eines Menschen nothwendiger Weise, indem er unangemessene Vorstellungen hat.

1) l. c. pag. 133.: hinc sequitur, mentem eo pluribus passionibus esse obnoxiam, quo plures ideas inadaequatas habet, et contra eo plura agere, quo plures habet adaequatas.

2) l. c. pag. 139. Conatus, quo unaquaeque res in suo esse perseverare conatur, nihil est praeter ipsius rei actualem essentiam.

Gegenstände vermögen nichts Anderes, als was aus ihrer bestimmten Natur mit Nothwendigkeit folgt. Unserem Geiste gehört dies Streben an, sowohl insofern er deutliche, als insofern er verworrene Vorstellungen hat, und er ist sich desselben bewußt. Bezieht es sich auf den Geist allein, so wird es Wille genannt, Trieb dagegen, wenn es sich zugleich auf Geist und Körper bezieht. Der Trieb ist daher nichts Anderes, als das Wesen des Menschen selbst, aus dessen Natur dasjenige mit Nothwendigkeit folgt, was zu seiner Erhaltung dient. Zwischen Trieb und Begierde ist kein Unterschied, ausgenommen dieser, daß man gewöhnlich den Menschen Begierde zuschreibt, insofern sie ihres Triebes sich bewußt sind, und hiernach kann die Begierde so definirt werden: sie ist ein Trieb mit dem Bewußtseyn desselben [1]). Aus diesem Allen erhellt, daß wir nichts erstreben, wollen, begehren noch wünschen, weil wir es für gut halten, sondern daß wir umgekehrt etwas für ein Gut erachten, weil wir es erstreben, wollen, begehren und wünschen [2]).

1) l. c. pag. 140. Hic conatus, cum ad mentem solam refertur, voluntas appellatur, sed cum ad mentem et corpus simul refertur, vocatur appetitus, qui proinde nihil aliud est quam ipsa hominis essentia, ex cujus natura ea, quae ipsius conservationi inserviunt, necessario sequuntur; atque adeo homo ad eadem agendum determinatus est. Deinde inter appetitum et cupiditatem nulla est differentia, nisi quod cupiditas ad homines plerumque referatur, quatenus sui appetitus sunt conscii, et propterea sic definiri potest, nempe: cupiditas est appetitus cum ejusdem conscientia.

2) l. c. pag. 141.

Alles, was das Vermögen unseres Körpers, zu handeln, vermehrt oder vermindert, unterstützt oder beschränkt, wird von uns in Vorstellungen aufgefaßt, welche das Vermögen unseres Geistes, zu denken, vermehren oder vermindern, unterstützen oder beschränken. Unter dem Ausdruck „Affecte“ sind die Einwirkungen auf unsern Körper zu verstehen, durch welche das Vermögen unseres Körpers, zu handeln, vermehrt oder vermindert, unterstützt oder beschränkt wird, und zugleich die Vorstellungen von diesen Einwirkungen [1]). Könnten wir die vollständige Ursache einer solchen Einwirkung seyn, so wäre der Affect eine Handlung; sonst ist er ein leidender Zustand. Unser Geist vermag hiernach große Veränderungen zu erleiden und bald zu einer höheren, bald zu einer geringeren Vollkommenheit überzugehen. Diese leidenden Zustände erklären uns die Affecte der Freude und der Traurigkeit. Freude ist der leidende Zustand, in welchem unser Geist zu einem höheren Grade der Vollkommenheit übergeht; Traurigkeit derjenige, in welchem er zu einer Verminderung seiner Vollkommenheit übergeht [2]). Liebe ist nichts Anderes, als eine Freude, welche von der Vorstellung einer äußeren Ursache begleitet wird, und Haß eine von der Vorstellung einer äußeren Ursache begleitete Traurigkeit. Wer etwas liebt,

1) l. c. pag. 141. u. 132.: per affectum intelligo corporis affectiones, quibus ipsius corporis agendi potentia augetur vel minuitur, juvatur vel coercetur, et simul harum affectionum ideas.

2) l. c. pag. 141. u. 142. Per laetitiam itaque in sequentibus intelligo passionem, qua mens ad majorem perfectionem transit; per tristitiam autem passionem, qua ipsa ad minorem transit perfectionem.

strebt nothwendiger Weise, den Gegenstand, den er liebt, gegenwärtig zu haben und zu erhalten; wer etwas haßt, den gehaßten Gegenstand zu entfernen und zu zerstören [1]).

69. Die Erkenntniß des Guten und des Bösen besteht in dem Affecte der Freude und der Traurigkeit, dessen wir uns bewußt sind [2]). Denn wir nennen dasjenige ein Gut oder ein Uebel (ein Böses), was der Erhaltung unseres Seyns nützt oder schadet, d. h. was unser Vermögen, zu handeln, vermehrt oder vermindert, unterstützt oder beschränkt. Insofern wir also gewahren, daß ein Gegenstand uns Freude oder daß er uns Traurigkeit bringt, betrachten wir ihn entweder als einen guten oder als einen bösen. Folglich ist die Anerkennung des Guten und des Bösen nichts Anderes, als die Vorstellung der Freude oder der Traurigkeit, welche nothwendig aus dem Affecte der Freude oder der Traurigkeit folgt. Diese Vorstellung ist auf gleiche Weise mit dem Affecte vereinigt, wie unser Geist mit unsrem Körper, d. h. diese Vorstellung unterscheidet sich von dem Affecte selbst oder von der Vorstellung der auf unseren Körper erfolgenden Einwirkung nicht der Sache nach, sondern nur für unseren Begriff oder nach unserer Auffassungsweise. Daher ist denn die Erkenntniß des Guten und des Bösen der Affect selbst, insofern wir uns desselben bewußt sind [3]).

1) l. c. pag. 144. Amor nihil aliud est, quam laetitia, concomitante idea causae externae, et odium nihil aliud, quam tristitia, concomitante idea causae externae.

2) Ethic. Pars IV. de servit. hum. pag. 209. Cognitio boni et mali nihil aliud est, quam laetitiae vel tristitiae affectus, quatenus ejus sumus conscii.

3) l. c. pag. 208. u. 218.

Die wahre Erkenntniß des Guten und des Bösen kann nicht, insofern sie wahr, sondern nur, insofern sie selbst ein Affect ist, einen Affect bezwingen. Denn jeder Affect wird nur durch einen entgegengesetzten und stärkeren gedämpft oder aufgehoben. Uebrigens kann durch die Macht eines leidenden Zustandes und also auch eines auf einem solchen beruhenden Affectes das übrige Vermögen des Menschen besiegt werden, so daß der Affect nicht aus der Seele weicht. Ein Jeder begehrt nach den Gesetzen seiner Natur mit Nothwendigkeit dasjenige, was er für gut hält, und er verabscheut eben so, was er für böse hält [1]). Je mehr Jemand strebt und vermag, seinen Nutzen sich zu verschaffen, d. h. sein Daseyn zu erhalten, desto mehr ist er mit Tüchtigkeit oder Tugend begabt. Im Gegentheil ist Jemand insoweit untüchtig, als er es vernachlässigt, seinen Nutzen, d. h. sein Daseyn zu erhalten [2]). Tugend und Vermögen bedeuten Dasselbe. Die Tugend, wenn sie auf den Menschen bezogen wird, ist das Wesen des Menschen selbst, welcher die Macht besitzt, Einiges zu bewirken, was aus den bloßen Gesetzen seiner Natur verstanden wird [3]).

1) l. c. pag. 217.

2) l. c. pag. 217. Quo magis unusquisque suum utile quaerere, h. e. suum esse conservare conatur et potest, eo magis virtute praeditus est; contra quatenus unusquisque suum utile, h. e. suum esse conservare negligit, eatenus est impotens.

3) l. c. pag. 204. Per virtutem et potentiam idem intelligo, h. e. virtus, quatenus ad hominem refertur, est ipsa hominis essentia seu natura, quatenus potestatem habet, quaedam efficiendi, quae per solas ipsius naturae leges possunt intelligi.

Insoweit ein Mensch zu irgend einer Handlung dadurch bestimmt wird, daß er unangemessene Vorstellungen hat, läßt sich nicht unbedingt von ihm sagen, er handle tugendhaft, sondern nur insoweit läßt sich dies von ihm sagen, als er durch dasjenige bestimmt wird, was er wirklich erkennt. Denn inwiefern ein Mensch durch unangemessene Vorstellungen zum Handeln bestimmt wird, insofern leidet er, d. h. er führt etwas aus, was aus seinem Wesen allein nicht erklärbar ist, was also nicht aus seiner Tugend hervorgeht. Wenn er dagegen durch das, was er erkennt, zur Thätigkeit bestimmt wird, so handelt er, d. h. führt er etwas aus, was aus seinem Wesen allein sich erklärt, oder was vollständig aus seiner Tugend hervorgeht. Durchaus tugendhaft handeln, ist nichts Anderes, als den Gesetzen der eignen Natur gemäß handeln. Aber wir handeln nur insoweit, als wir wahrhaft erkennen. Daher bedeutet das tugendhafte Handeln so viel als ein unter der Leitung der Vernunft erfolgendes Handeln, Leben, Behaupten seines Daseyns, Trachten nach seinem Nutzen [1]). Was wir demnach vernunftmäßig erstreben, ist nur das Erkennen; unser Geist, wenn er vernünftig denkt, urtheilt, daß ihm nichts Anderes nützlich ist, als das, wodurch das Erkennen befördert wird [2]). Das Streben nämlich,

1) l. c. pag. 219—220. Ex virtute absolute agere, nihil aliud est, quam ex legibus propriae naturae agere. At nos eatenus tantummodo agimus, quatenus intelligimus. Ergo ex virtute agere, nihil aliud in nobis est, quam ex ductu rationis agere, vivere, suum esse conservare, idque ex fundamento suum utile quaerendi.

2) l. c. Quicquid ex ratione conamur, nihil aliud est, quam intelligere, nec mens, quatenus ratione utitur,

sich zu erhalten, ist das Wesen jedes Gegenstandes selbst, welcher, indem er als ein solcher existirt, die Kraft besitzt, in seiner Existenz fortzudauern und dasjenige auszuführen, was aus seiner gegebenen Natur mit Nothwendigkeit folgt. Nun ist das Wesen unserer Vernunft nichts Anderes, als unser Geist, insofern er klar und deutlich erkennt. Demzufolge besteht Alles, was wir vernunftmäßig erstreben, in dem Erkennen. Weil ferner das Streben unseres Geistes, in welchem er, soweit er vernünftig denkt, sein Daseyn zu erhalten sucht, nur auf das Erkennen geht, so ist dieses Streben, zu erkennen, die erste und einzige Grundlage der Tugend. Wir werden nicht wegen irgend eines Endzweckes uns bemühen, die Dinge zu erkennen, sondern im Gegentheil, wenn wir vernünftig denken, stellen wir uns nur das zum Erkennen Dienliche und Förderliche mit Gewißheit als ein Gut vor [1]). Ist dies nun gültig, so ist unser höchstes Gut die Erkenntniß Gottes, und Gott Erkennen unsere höchste Tugend [2]).

aliud sibi utile esse judicat, nisi id, quod ad intelligendum conducit.

1) l. c. pag. 220 — 221. Nihil certo scimus bonum aut malum esse, nisi id, quod ad intelligendum revera conducit, vel quod impedire potest, quo minus intelligamus.

2) l. c. Summum mentis bonum est dei cognitio, et summa mentis virtus deum cognoscere. — Summum, so lautet Spinoza's Demonstration dieses Lehrsatzes, quod mens intelligere potest, deus est, h. e. ens absolute infinitum et sine quo nihil esse neque concipi potest; adeoque summum mentis utile sive bonum est dei cognitio. Deinde mens, quatenus intelligit, eatenus tantum agit et eatenus tantum potest absolute dici, quod ex virtute agit. Est igitur mentis absoluta virtus

Das höchste Gut für die Tugendhaften ist daher Allen gemeinschaftlich und Alle können auf gleiche Weise sich desselben erfreuen. Das Gute, was jeder nach Tugend Strebende für sich begehrt, wird er auch den übrigen Menschen wünschen, und dies um so mehr, je mehr er Erkenntniß von Gott besitzt [1]).

intelligere. At summum, quod mens intelligere potest, deus est, ergo mentis summa virtus est deum intelligere seu cognoscere.

1) In der ersten Anmerkung zu diesem Lehrsatz gibt Spinoza folgende bemerkenswerthe Bestimmungen der Begriffe der Religion, der Frömmigkeit und des sittlich Anständigen. Quicquid, sagt er, cupimus et agimus, cujus causa sumus, quatenus dei habemus ideam, sive quatenus deum cognoscimus, ad *religionem* refero. Cupiditatem autem bene faciendi, quae ex eo ingeneratur, quod ex rationis ductu vivimus, *pietatem* voco. Cupiditatem deinde, qua homo, qui ex ductu rationis vivit, tenetur, ut reliquos sibi amicitia jungat, *honestatem* voco et id *honestum*, quod homines, qui ex ductu rationis vivunt, laudant, et id contra turpe, quod conciliandae amicitiae repugnat. — Differentia, fügt er noch hinzu, inter veram virtutem et impotentiam facile ex supra dictis percipitur; nempe quod vera virtus nihil aliud sit, quam ex solo rationis ductu vivere, atque adeo impotentia in hoc solo consistit, quod homo a rebus, quae extra ipsum sunt, duci se patiatur et ab iis ad ea agendum determinetur, quae rerum externarum communis constitutio, non autem ea, quae ipsa ipsius natura, in se sola considerata, postulat. In der zweiten Anmerkung erklärt er die Begriffe des Gerechten und Ungerechten, der Vergehung und der verdienstvollen Handlung, indem er ihnen nur eine Gültigkeit für die bürgerliche Gemeinschaft anweiset, deren Verhältniß zu dem auch von ihm angenommenen Naturzustand und natürlichem Recht er folgendermaßen angibt. Ein jeder, sagt er, existirt mit dem höchsten Rechte der Natur und thut mit ihm dasjenige, was

70. **Wir vermögen von jedem unserer Affecte uns eine klare und deutliche Vorstellung zu bilden. Dadurch**

aus der Nothwendigkeit seines Wesens folgt. Er ist ferner von Natur vollkommen berechtigt, zu beurtheilen, was ihm ein Gut und was ihm ein Uebel ist, für seinen Nutzen nach seinem Gutdünken zu sorgen, sich zu vertheidigen, nach der Erhaltung desjenigen zu streben, was er liebt, und nach der Zerstörung dessen, was er haßt. Lebten nun die Menschen ganz unter der Leitung der Vernunft, so würde ein Jeder ohne Beeinträchtigung des Andern dies sein Recht auszuüben vermögen. Weil sie aber den Affecten unterworfen sind, welche die menschliche Macht oder die menschliche Tugend weit übersteigen, so werden sie oft in Zwistigkeiten hineingezogen und treten als Widersacher gegen einander auf, während sie doch der wechselseitigen Unterstützung bedürfen. Damit also die Menschen einträchtig zusammenleben und einander hülfreich seyn können, ist es nothwendig, daß sie von ihrem natürlichen Recht ablassen und einander darüber sicher stellen, daß sie nichts thun werden, was dem Anderen zum Schaden gereichen könnte. Diese Sicherheit ist auf keine andere Weise erreichbar, weil ein Affect nur durch einen entgegengesetzten und stärkeren bezwungen werden kann, als wenn Jeder durch die Furcht eines größeren Nachtheils abgehalten wird, dem Anderen Nachtheil zuzufügen. Unter dieser Bedingung kann daher eine bürgerliche Gesellschaft fest gegründet werden, daß sie das Recht sich zueignet, was ursprünglich ein Jeder hat, sich zu vertheidigen und über das Gute und Böse zu urtheilen, und daß sie die Macht in Besitz nimmt, die gemeinschaftliche Lebensweise vorzuschreiben, Gesetze zu geben und diese nicht durch die Vernunft, welche die Affecte nicht bändigen kann, sondern durch Drohungen in Ansehen zu erhalten. Eine solche Gesellschaft heißt „Staat" und diejenigen, welche durch das Recht derselben beschützt werden, heißen „Bürger". Im Naturzustande gibt es nichts, was nach der Uebereinstimmung Aller gut oder böse wäre. Denn ein Jeder, der im Naturzustande sich befindet, sorgt nur für seinen Nutzen und bestimmt nach seinem Gutdünken, was ihm gut oder böse ist, und wird

**aber, daß dies geschieht, muß derjenige, der zuvor ein leidender Zustand war, aufhören, dies zu seyn. Hieraus folgt, daß jeder Mensch die Macht besitzt, sich und seine Affecte, wenn nicht durchaus, doch wenigstens zum** Theil klar und deutlich zu erkennen und dadurch zu bewirken, daß er weniger von ihnen leide [1]). Jeder kann es daher auch dahin bringen, daß alle Einwirkungen, denen sein Körper unterliegt, oder alle Bilder der Dinge auf die Vorstellung von Gott bezogen werden. Wer sich und seine Affecte klar und deutlich erkennt, liebt

durch kein Gesetz verbindlich gemacht, Jemanden sonst, als sich selbst zu gehorchen. Daher ist im Naturzustande kein Vergehen denkbar. Dies findet nur im bürgerlichen Zustande Statt, wo durch allgemeine Uebereinkunft festgesetzt wird, was gut und was böse ist, und wo ein Jeder verpflichtet ist, dem Staate zu gehorchen. Ein Vergehen ist also nichts Anderes, als Ungehorsam, welcher deshalb nur nach dem Rechte des Staates bestraft wird, und im Gegentheil wird der Gehorsam dem Bürger als ein Verdienst angerechnet, das ihn eigentlich erst würdig macht, an den Vortheilen des Staates Theil zu nehmen. Ferner ist im Naturzustande Niemand nach allgemeiner Uebereinstimmung Herr einer Sache; in der Natur gibt es nichts, wovon man sagen dürfte, es gehöre diesem Menschen und nicht jenem an. Alles gehört Allen. Deshalb kann im Naturzustande kein Wille sich äußern, einem Jeden das Seinige zu geben, oder auch, Jemanden das Seinige zu entreißen, d. h. im Naturzustande geschieht nichts, was gerecht oder ungerecht genannt werden dürfte. Dies findet nur im bürgerlichen Zustande seine Stelle, wo nach allgemeiner Uebereinkunft festgesetzt wird, was diesem oder jenem gehören soll. Hieraus erhellt, daß die Begriffe des Gerechten und Ungerechten, des Vergehens und des Verdienstes außerhalb der Natur des Geistes ihre Sphäre haben und keine Eigenschaften bezeichnen, welche diese Natur erklären.

1) Ethic. Pars V. de libert. hum. pag. 273.

Gott. Denn er befindet sich zufolge dieser Erkenntniß in einem Zustande der Freude, die von der Vorstellung Gottes begleitet wird, und ein solcher Zustand ist Liebe gegen Gott. Diese Liebe muß uns am meisten ergreifen [1]).

Unser Geist kann nur so lange, als unser Körper dauert, mit der Einbildungskraft vorstellen und der vergangenen Dinge sich erinnern. Dessenungeachtet ist uns seine Unsterblichkeit gewiß. Nämlich in Gott befinden sich nothwendig Vorstellungen, welche die Wesenheit eines jeden menschlichen Körpers unter der Form der Ewigkeit ausdrücken. Gott ist nicht nur die Ursache der Existenz, sondern auch der Wesenheit eines jeden menschlichen Körpers. Diese Wesenheit muß in dem Wesen Gottes begriffen seyn und von ihm mit einer ewigen Nothwendigkeit festgehalten werden. Deswegen kann unser Geist, wann unser Körper sich auflöset, nicht durchaus zerstöret werden, sondern es bleibt etwas von ihm zurück, was ewig ist. Dieses Ewige war natürlicher Weise vor unserer irdischen Existenz. Es ist aber nicht möglich, daß wir uns dessen erinnern, schon vor unserem Körper existirt zu haben, weil weder in demselben sich eine Spur davon finden, noch die Ewigkeit durch die Zeit bestimmt werden, oder irgend eine Beziehung auf die Zeit haben kann. Nichts destoweniger darf man wohl sagen, wir gewahren und erfahren es, daß wir ewig sind. Unser Geist gewahrt eben so sehr jene Ge-

1) l. c. pag. 281. Qui se suosque affectus clare et distincte intelligit, deum amat et eo magis, quo se suosque affectus magis intelligit. Hic erga deum amor mentem maxime occupare debet.

genstände, welche er durch das denkende Erkennen auffaßt, als die anderen, die er im Gedächtnisse hat. Die Augen des Geistes, mit denen er die Dinge erblickt und beobachtet, sind die Demonstrationen [1]).

Die Gegenstände werden von uns auf zwei Weisen als wirkliche aufgefaßt, theils indem wir erkennen, daß sie zu einer bestimmten Zeit und an einem bestimmten Ort existiren, theils indem wir erkennen, daß sie in Gott enthalten sind und aus der Nothwendigkeit der göttlichen Natur folgen. Die Dinge, welche wir auf diese zweite Weise als wahre oder reale auffassen, denken wir uns unter der Form der Ewigkeit und ihre Vorstellungen schließen die ewige und unendliche Wesenheit Gottes in sich ein. Unser Geist besitzt daher, insofern er sich und seinen Körper unter der Form der Ewigkeit erkennt, nothwendig die Erkenntniß Gottes und weiß, daß er in Gott ist und in Gott begriffen wird [2]).

Die vollkommenste Art unserer Erkenntniß ist diejenige, welche von der angemessenen Vorstellung eines göttlichen Attributes zu der angemessenen Anerkennung des Wesens der Dinge fortschreitet. Aus ihr entspringt, da sie unsere höchste Tugend ist, unser höchster Friede und unsere intellectuelle Liebe gegen Gott, d. h. diejenige, in welcher wir nicht Gott als in der Zeit gegenwärtig uns

1) l. c. pag. 285. u. 286. At nihilominus sentimus experimurque, nos aeternos esse. Nam mens non minus res illas sentit, quas intelligendo concipit, quam quas in memoria habet. Mentis enim oculi, quibus res videt observatque, sunt ipsae demonstrationes.

2) l. c. pag. 289.

vorstellen, sondern ihn als das ewige Seyn anerkennen [1]). Gott liebt sich selbst mit einer unendlichen intellectuellen Liebe. Denn seine Natur erfreut sich einer unendlichen Vollkommenheit und erkennt sich selbst als die Ursache derselben. Unsere intellectuelle Gottesliebe ist die Liebe, die Gott gegen sich selbst hegt, nicht insofern er unendlich ist, sondern insofern er durch das Wesen des menschlichen Geistes, welches unter der Form der Ewigkeit betrachtet wird, ausgedrückt werden kann. Also ist unseré intellectuelle Gottesliebe ein Theil der unendlichen Liebe, welche Gott gegen sich selbst hegt [2]). Deutlich erkennen wir hieraus, worin unser Heil oder unsere Glückseligkeit, oder auch (da der Mensch frei ist, wenn er bloß nach der Vorschrift der Vernunft lebt) unsere Freiheit besteht, nämlich in der standhaften und ewigen Liebe gegen Gott [3]).

Je mehr Vollkommenheit ein Gegenstand besitzt, desto mehr handelt und desto weniger leidet er, und umgekehrt, je mehr er handelt, desto vollkommner ist er.

1) l. c. pag. 291. Ex tertio cognitionis genere oritur necessario amor dei intellectualis. Nam ex hoc cognitionis genere oritur laetitia concomitante idea dei, tanquam causa, h. e. amor dei, non quatenus ipsum ut praesentem imaginamur, sed quatenus deum aeternum esse intelligimus et hoc est, quod amorem dei intellectualem voco.

2) l. c. pag. 292. Hinc sequitur, bemerkt Spinoza in einem Zusatze, quod deus, quatenus se ipsum amat, homines amat, et consequenter, quod amor dei erga homines et mentis erga deum amor intellectualis unum et idem sit.

3) l. c. pag. 293.

Hieraus ergibt sich, daß der unsterbliche Theil unseres Geistes vollkommner ist, als der vergängliche. Denn jener ist unsere Intelligenz, vermöge welcher wir allein handeln, dieser ist die Einbildungskraft, vermöge welcher allein wir leiden [1]).

---

71. So weit das metaphysische System des Spinoza. Wir übergehen die Ansichten über Recht und Staat, welche er in der unvollendet gebliebenen „politischen Abhandlung“ aus seinen ontologischen Grundsätzen abgeleitet und gleichfalls mit dem Anspruch auf apodiktische Gültigkeit aufgestellt hat, weil seine allgemeinsten Begriffe über diese Gegenstände, soweit sie hier zu berücksichtigen die Grenzen nnserer Darstellung uns verstatten, schon bei der Betrachtung seiner ethischen Lehrsätze zu unserer Kenntniß gelangt sind.

Unter der geringen Anzahl seiner Anhänger [2]) hat sich Keiner ein Verdienst erworben, welches in unserer

1) l. c. pag. 297. Hinc sequitur, partem mentis, quae remanet, quantacunque ea sit, perfectiorem esse reliqua. Nam pars mentis aeterna est intellectus, per quem solum nos agere dicimur, illa autem, quam perire ostendimus, est ipsa imaginatio, per quam solam dicimur pati, atque adeo illa, quantacunque ea sit, hac est perfectior.

2) Zu diesen gehören vornehmlich sein Freund Ludwig Meyer, der Herausgeber seiner nachgelassenen Schriften und seiner Darstellung der Grundbegriffe der Cartesianischen Philosophie, Verfasser der Philosophia S. Scripturae interpres. Eleutheropoli, 1666. 4. 3te Ausg. von Semler Hal. 1776. 8.

Geschichte eine besondere Erwähnung verdiente. Ueberhaupt fand seine Lehre sowohl bei seinen Zeitgenossen als auch bei den Späteren bis gegen das Ende des vorigen Jahrhunderts im Ganzen genommen nicht das Studium und die Würdigung, welche ihr gebühren. Sie blieb so lange ohne merklichen Einfluß auf den Entwicklungsgang der philosophirenden Vernunft, bis sie endlich, in Verbindung mit dem Kantisch-Fichtischen Idealismus, auf Schelling's dichterisch speculativen Geist anregend, belehrend und leitend einwirkte und in diesem genialischen Denker einen Fortbildner fand.

und Abraham Cufaeler, von welchem wir eine Logik besitzen unter dem Titel Specimen artis ratiocinandi naturalis et artificialis ad pantosophiae principia manuducens. Hamb. (Amstel.) 1684. 8. und eine Anwendung der Spinozischen Grundsätze auf mathematische und physikalische Lehren, in Principiorum pantosophiae P. II et III. ebendas. in demselben Jahre.

## III. Locke's Theorie des Erkenntnißvermögens.

72. John Locke [1]) verdankte dem Studium der Cartesianischen Schriften, deren Reichthum an fruchtba-

1) geboren 1632 zu Wrington in der Nähe von Bristol; 1651 ward er in das Christ-Church-Collegium zu Oxford aufgenommen und 1658 erhielt er die Würde eines Magisters der freien Künste. Seine Studienjahre hatte er hauptsächlich der Heilkunde gewidmet und sich gründliche Kenntnisse in diesem Fach erworben, ward aber durch seinen schwächlichen Gesundheitszustand, indem er an einer Anlage zur Schwindsucht litt, verhindert, als praktischer Arzt aufzutreten. Einen wichtigen Einfluß auf seine Lebensverhältnisse übte seine freundschaftliche Verbindung mit dem berühmten Staatsmann und Schriftsteller Antony Ashley, Grafen von Shaftesbury, Großkanzler unter Karl II., welche 1665 ihren Anfang nahm. Er brachte eine Reihe von Jahren in dem Hause dieses seines edlen Gönners zu und ward durch ihn zu einem ansehnlichen Posten befördert. Als Shaftesbury zum zweitenmal in Ungnade fiel und sich bewogen sah, England zu verlassen (1682), folgte er ihm nach Holland und erlitt während der übrigen Lebenszeit Karls II. und während der Regierung Jacobs II. verschiedene Verfolgungen von Seiten der Hofpartei in England. Er ward aus der Zahl der Mitglieder des Christcollegiums zu Oxford ausgestrichen und mußte sich einige Jahre hindurch bei seinen Freunden in den Niederlanden verborgen halten, weil Jacob II. seine Auslieferung von den Generalstaaten verlangte. Nachdem

ren Ansichten, deren Einfachheit und Klarheit in Gedanken und Ausdruck seinem hellen und mit scharfer, nüchterner Prüfung nach Deutlichkeit und Brauchbarkeit der Erkenntniß strebenden Kopfe zusagte, die erste lebendige Erweckung seines Sinnes für die philosophischen Gegenstände, nachdem ihn der scholastische Unterricht, der ihm auf der Oxforder Universität zu Theil geworden, mehr von der Sache abgeschreckt, als zu ihr hingezogen hatte. Zu denjenigen Forschungen, auf denen sein Verdienst um die Philosophie und sein Ruhm hauptsächlich beruhen, leitete ihn der glückliche Gedanke, der ihm, wie er selbst

aber 1689 Wilhelm von Oranien den englischen Thron bestiegen hatte, kehrte er in demselben Jahr in sein Vaterland zurück und erhielt hier die Stelle eines Commissärs bei dem Commerzcollegium der englischen Colonieen. Die Geschäfte dieses Amtes erfoderten nur zuweilen auf eine kurze Zeit seinen Aufenthalt in London, während er in der Regel, aus Rücksicht auf sein Befinden, auf dem Land in der Mitte befreundeter Familien lebte. Er starb 1704. Nächst seinem Versuch über den menschlichen Verstand, an Essay concerning human understanding in four books, der zuerst 1690 zu London in Folio herauskam, drei neue Auflagen bei Lebzeiten des Verfassers und eine vierte gleich nach seinem Tod erhielt, der ins Französische, Lateinische, Deutsche und Holländische übersetzt worden und von welchem die achtzehnte Auflage bereits 1788 zu London in zwei Octavbänden erschienen, ist ebenfalls mit ausgezeichnetem Beifall aufgenommen worden sein treffliches Werk über die Erziehung, Thoughts on education, zuerst Lond. 1693. Außerdem hat er viele kleinere zu ihrer Zeit sehr geschätzte Abhandlungen philosophischen, politischen und religiösen Inhalts verfaßt. Locke vereinigte mit den seltenen Anlagen und der glücklichen Ausbildung seines Verstandes einen sehr edlen Charakter, eine innige Frömmigkeit, eine reine Menschen- und Wahrheitsliebe.

**erzählt, in einem philosophischen Gespräche mit mehreren Freunden zuerst sich darbot: daß man einen verkehrten** Weg einschlage, wenn man mit dogmatischen Problemen und Streitpuncten vor einer kritischen Untersuchung des Erkenntnißvermögens sich beschäftige, und daß man nicht eher zu Speculationen jener Art sich wenden dürfe, als bis man die Fähigkeiten des menschlichen Geistes erwogen und zugesehen habe, welche Gegenstände geeignet oder nicht geeignet seyn, von unserem Erkenntnißvermögen erfaßt und behandelt zu werden [1]). Nur allmählig, während eines langen Zeitraumes und mit vielen Unterbrechungen gelangte er zur Ausführung dieser Untersuchung. Er bemerkt hierüber [2]), daß er zunächst einige unzusammenhangende Theile seines Versuches entworfen, alsdann die ganze Materie lange habe ruhen lassen, sie zu Zeiten wieder aufgenommen, wann es seine Gemüthsstimmung und äußere Verhältnisse gestatteten, und endlich in einer Zurückgezogenheit von Zerstreuungen und Geschäften, welche ihm durch die Sorge für seine Gesundheit nothwendig geworden sey, das Ganze in die Ordnung gebracht habe, in der es 1690, zwanzig Jahre

1) Essay concern. hum. underst. 18. edit. Epist. to the reader, S. 2. u. 3.: after we had a while puzzled ourselves, without coming any nearer a resolution of those doubts which perplexed us, it came into my thoughts, that we took a wrong course, and that before we set ourselves upon enquiries of that nature, it was necessary to examine our own abilities, and see, what objects our understandings were or were not fitted to deal with.

2) l. c.

nach der ersten Auffassung seines Planes hierzu, zum erstenmal erschien. Auf diese ausgedehnten unterbrechenden Zwischenräume in der Ausarbeitung seines Werkes schiebt er selbst die Schuld einer zu großen Weitläuftigkeit und mancher Wiederholungen in demselben, die er eingesteht.

Ueber die Absicht, den Umfang und den Nutzen seiner Erkenntnißtheorie äußert er sich in der Einleitung mit der ungekünstelten und leicht faßlichen Darstellungsweise, durch die er alle Puncte seiner Untersuchung dem gemeinen Menschenverstande zugänglich gemacht hat. Sein Vorhaben, erklärt er [1]), bestehe darin, über den Ursprung, die Gewißheit und den Umfang der menschlichen Erkenntniß und zugleich auch über die Gründe und Grade des Glaubens, der Meinung und der Beistimmung nachzuforschen. Hierbei werde er sich nicht in physiologische Betrachtungen über die menschliche Seele einlassen und sich nicht um die Fragen bekümmern, worin das Wesen derselben bestehe, durch welche Bewegungen unserer Lebensgeister oder Veränderungen in unserem Körper wir zu den Sinneswahrnehmungen und zu den Verstandesvorstellungen gelangen, und ob alle diese Vorstellungen oder einige derselben in Hinsicht ihrer Bildung von der Materie abhangen oder nicht. So interessant auch solche Speculationen seyn, so liegen sie doch außerhalb der Grenzen seines Planes. Für seinen gegenwärtigen Zweck genüge es, die menschlichen Geistesfähigkeiten in Erwägung zu ziehen, insoweit sie auf die Gegenstände angewandt werden, welche in ihrem Wirkungskreise sich

1) l. c. B. I. chap. 1. §. 2.

befinden. Unstreitig sey es aber der Mühe werth [x]), die Grenzen zwischen dem Meinen und dem Wissen und die Grundsätze zu untersuchen, nach denen wir bei Gegenständen, in Bezug auf welche keine gewisse Erkenntniß gegeben ist, unsere Ueberzeugung zu bestimmen haben. Hierbei gedenke er folgenden Gang der Betrachtung festzuhalten. Zuerst werde er seine Aufmerksamkeit richten auf den Ursprung derjenigen Vorstellungen, Begriffe, oder wie man sie sonst nennen möge, welche der Mensch in seinem Selbstbewußtseyn antrifft, und auf die Mittel, durch welche der Verstand sich in ihren Besitz setzet. Zweitens werde er zu zeigen suchen, welche Erkenntniß der Verstand durch diese Vorstellungen erlange und wie groß die Gewißheit, die Evidenz und die Ausdehnung dieser Erkenntniß sey. Drittens werde er die Beschaffenheit und die Gründe des „Glaubens" oder der „Meinung" prüfen. Unter diesen beiden Ausdrücken verstehe er die Beistimmung, welche wir irgend einem Satz als einem wahren geben, von dessen Wahrheit wir keine gewisse Erkenntniß haben. Hier werde sich ihm die Gelegenheit darbieten, die Gründe und Grade der Beistimmung seiner Untersuchung zu unterziehen. Durch eine solche Nachforschung über die Natur des Verstandes oder des Erkenntnißvermögens hoffe er die Kräfte desselben entdecken und festsetzen zu können, wie weit sie reichen, welchen Dingen und in welchem Grade sie ihnen angemessen seyn und wo sie uns verlassen. Dies, erwarte er, werde den Nutzen haben, dem geschäftigen Geiste des Menschen mehr Vorsicht zu empfehlen, damit er sich nicht mit Gegenstän-

x) l. c. §. 3.

den abgebe, welche sein Fassungsvermögen übersteigen, und sich bei der Unwissenheit über dasjenige beruhige, wovon sich durch Prüfung ergibt, daß es jenseits des Bereiches unserer Erkenntnißfähigkeit liegt [1]). Schütze diese Selbsterkenntniß vor unnützen Speculationen und Streitigkeiten in Betreff solcher Dinge, von denen man keine klaren und deutlichen Vorstellungen oder wohl gar keine Begriffe hat, so bewahre sie auch noch vor zwei anderen Abwegen. Ihr zufolge werde man weder geneigt seyn, ganz unthätig zu bleiben und aus Mangel an Vertrauen zu dem Erkenntnißvermögen seine Gedanken gar nicht auf die Erforschung von Wahrheiten zu richten, noch auch, Alles aus dem skeptischen Gesichtspuncte zu betrachten und jedes Wissen zu läugnen, weil im Bezug auf einige Objecte des Vorstellens kein Wissen erreicht werden kann [2]).

Nachdem wir so den Standpunct, Plan und Zweck der Lockeschen Untersuchungen ins Auge gefaßt haben, wenden wir uns zur Betrachtung ihrer wichtigeren Momente und Resultate. Wir werden hierbei insoweit der von Locke gewählten Eintheilung seines Stoffes folgen, daß wir zunächst seine Ansichten über den Ursprung und über die auf der Entstehungsart und auf der Beschaffenheit der vorgestellten Objecte beruhenden Verschiedenheiten der Vorstellungen, alsdann über ihren Erkenntnißwerth und Erkenntnißgebrauch in Erwägung ziehen.

1) l. c. §. 4.

2) l. c. §. 6.

## 1. Ueber den Ursprung und über die auf Ursprung und Inhalt beruhenden Hauptverschiedenheiten der Vorstellungen.

73. Unser Philosoph beginnt sein Unternehmen mit einer Prüfung und einer versuchten Widerlegung der alt Platonischen, und zu seiner Zeit hauptsächlich durch das Cartesianische System geltend gemachten und zu großem Ansehen erhobenen Meinung: es gebe in dem menschlichen Verstande gewisse angeborne Grundsätze oder ursprüngliche Begriffe, gleichsam als Schriftzüge, welche die Seele bei ihrem Entstehen empfange und mit sich auf die Welt bringe [1]). Seine Bestreitung dieser Annahme kommt auf folgende Hauptpuncte zurück.

Man hält für ausgemacht, daß die Menschen über die Wahrheit und Nothwendigkeit gewisser theoretischer und praktischer Principien allgemein einverstanden seyn. Hieraus folgert man, diese Principien müssen auf bestimmten unveränderlichen Eindrücken beruhen, welche den Menschenseelen von ihrem ersten Daseyn an eingeprägt worden seyn und eben so nothwendig von ihnen mit auf die Welt gebracht werden, als die Anlagen und Fähigkeiten, die ihnen wesentlich zukommen. Aber die Voraussetzung, auf welche diese Folgerung sich stützt, ist zu ausgedehnt und unbeschränkt genommen und ist deshalb unrichtig [2]).

1) Of hum. underst. B. I. Chap. II. §. 1. It is an established opinion amongst some men, that there are in the understanding certain innate principles, some primary notions, κοιναὶ ἔννοιαι, characters, as it were stamped upon the mind of man, which the soul receives in its very first being, and brings into the world with it.

2) l. c. §. 2—5.

Was zuvörderst die theoretischen Principien anlangt, so sind unter ihnen die allgemeingeltendsten unstreitig die beiden Grundsätze für die Demonstration: was ist, das ist, und: es ist unmöglich, daß eben dasselbe Ding sey und nicht sey. Aber es ist zuverlässig, daß Kinder, daß Wilde, daß ungebildete, unwissende Menschen durchaus nicht an sie denken und nicht die mindeste Anerkennung derselben haben. Von keinem Satze läßt sich behaupten, er befinde sich in einer Seele, solange diese keine Vorstellung von ihm besitzt. Nur das Vermögen, ihn zu fassen, kann ihr so lange höchstens zugesprochen werden. Aus dieser Thatsache ergibt sich schon hinlänglich, daß jene Principien nicht von der Natur dem Verstand eingepflanzt worden sind. Unverkennbar kommen sie ferner auch nicht so früh in dem menschlichen Bewußtseyn vor, als überhaupt unsere Intelligenz zur Aeußerung gelangt. Sie sind keineswegs die von uns zuerst anerkannten Wahrheiten und gehen nicht der Zeit nach anderen Erkenntnissen vorher, welche durch Erfahrung erworben und uns von außenher zugekommen sind. Gar viele Beweise der Vernunftthätigkeit können wir an Kindern, an Wilden oder auch an ganz ungebildeten Leuten beobachten, ungeachtet sie keinen Begriff von jenen Grundsätzen besitzen. Verhält es sich nun auf diese Weise mit den genannten beiden, so gilt dasselbe um desto mehr von den übrigen theoretischen Axiomen. Eben so wenig spricht für ihr Angeborenseyn der Umstand, daß man ihnen ohne Ausnahme beistimmen muß, sobald sie vorgetragen und nur die Worte verstanden werden, die zu ihrer Bezeichnung dienen. Wäre dieser Beweis statthaft, so hätte man nicht weniger angeborne Sätze anzunehmen, als es deutliche

Vorstellungen gibt und als sich Urtheile bilden lassen, in denen entgegengesetzte Begriffe von einander getrennt werden, wie z. B. weiß ist nicht schwarz, ein Viereck ist kein Cirkel, und zahllose andere [1]).

Noch minder, als die theoretischen, finden die praktischen Grundsätze eine schlechthin allgemeine Annahme. Man wird kein Beispiel von einer moralischen Regel aufweisen können, welche auf eine eben so unbedingte und augenblickliche Beistimmung Anspruch machen dürfte, als die Sätze der Einstimmung und des Widerspruches. Im Gegentheil sind Nachdenken, Schlüsse und ein geübter Verstand erfoderlich, um sich die Einsicht in ihre Bedeutung und Verbindlichkeit zu verschaffen. Auch läßt sich keine moralische Regel aufstellen, von welcher nicht Jedermann einen Grund zu fodern berechtigt wäre. Aber ein angebornes Princip müßte durch sich selbst einleuchten und weder eines Beweises bedürfen, um seine Wahrheit zu erhärten, noch eines Grundes, um ihm Beistimmung zu gewinnen [2]).

Endlich muß die Hypothese angeborner Grundsätze auch bei der Betrachtung wegfallen, welche man auf die Bestandtheile des Inhaltes von Urtheilen richtet. Sind diese Bestandtheile, mithin die Begriffe, aus denen die Sätze gebildet werden, nicht angeboren, so können es unmöglich die Sätze selbst seyn. Fehlt es an gewissen Begriffen, so ist natürlicher Weise im Bezug auf sie keine Erkenntniß, keine Beistimmung, kein Urtheil möglich. Nun wird man bei neugebornen Kindern, wenn man etwa die schwachen Vorstellungen von Hunger

1) l. c. §. 5 — 28.
2) l. c. chap. III, §. 1 — 5.

und Durst, von Wärme und Schmerz abrechnet, die sie vielleicht schon im Mutterleibe empfunden haben, nicht die geringste Spur von Begriffen finden, die sich in ihnen festgesetzt hätten, besonders nicht von solchen, welche den Ausdrücken entsprechen, die zur Bezeichnung der für angeboren gehaltenen allgemeinen Behauptungen unentbehrlich sind. Dagegen kann man beobachten, wie späterhin die Vorstellungen stufenweise in ihren Verstand kommen, und es zeigt sich, daß nicht mehrere und keine anderen sich einfinden, als diejenigen, welche ihnen durch die Wahrnehmung der in ihren Gesichtskreis fallenden Dinge verschafft werden. Der Grundsatz: es ist unmöglich, daß das nämliche Ding sey und nicht sey, müßte unstreitig ein angeborner seyn, wenn es überhaupt solche Grundsätze gäbe. Aber wer könnte wohl denken oder möchte behaupten, daß die Begriffe der Unmöglichkeit und der Identität zwei angeborne seyn [1])?

74. Alle unsere Einzelvorstellungen, die Materialien unseres Denkens und Erkennens insgesammt haben ihren näheren oder ferneren Ursprung aus der Erfahrung. Diese hat eine doppelte Seite oder Sphäre, indem sie sich theils auf die äußeren sinnenfälligen Gegenstände, theils auf die inneren Wirkungen unseres Geistes bezieht [2]). Demnach ist eine zwiefache Quelle unserer Vorstellungen zu unterscheiden. Die eine ist die Sensation oder Sinneswahrnehmung. Unsere Sinne, welche

1) l. c. chap. IV. §. 1—4.

2) l. c. B. II. c. I. §. 2. Let us then suppose the mind to be, as we say, white paper, void of all characters, without any ideas, how comes it to be furnished? Whence comes it by that vast store, which the busy and boundless fancy of man has painted on it, with

sich mit den besonderen sinnenfälligen Objecten beschäftigen, führen der Seele mannigfaltige deutliche Wahrnehmungen von Dingen zu, und diese Wahrnehmungen sind den verschiedenen Weisen angemessen, wie die Objecte auf die Sinne einwirken. So gelangen wir zu den Vorstellungen, welche wir von den Farben, von der Hitze und Kälte, von der Weichheit und der Härte, von der Süßigkeit und der Bitterkeit, und überhaupt von den sogenannten sinnlichen Beschaffenheiten besitzen. Der Ausdruck: die Sinne führen diese Wahrnehmungen der Seele zu, bedeutet nichts Anderes, als: sie leiten von den äußeren Objecten dasjenige in die Seele, was dort diese Wahrnehmungen hervorbringt[1]). Die andere Quelle ist die Reflexion oder die Selbstbeobachtung, die Wahrnehmung der Thätigkeiten unseres eignen Gemüthes, welches sich mit bereits gewonnenen Vorstellungen beschäftigt: Dadurch, daß die Seele diese Thätigkeiten auffaßt und über sie reflectirt, liefert sie dem Verstand eine andere Reihe von Vorstellungen, welche nicht von den Außendingen gewonnen werden können. Sol-

an almost endless variety? Whence has it all the materials of reason and knowledge? To this I answer, in one word, from *experience;* in that all our knowledge is founded, and from that it ultimately derives itself. Our observation employed either about external sensible objects, or about the internal operations of our minds, perceived and reflected on by ourselves, is that which supplies our understandings with all the materials of thinking. These two are the fountains of knowledge, from whence all the ideas we have, or can naturally have, do spring.

1) l. c. §. 3.: this great source of most of the ideas we have, depending wholly upon our senses and derived by them to the understanding I call *sensation.*

che Thätigkeiten des Gemüthes sind das Wahrnehmen, das Denken, Zweifeln, Glauben, Schließen, Kennen, Wollen. Indem wir uns ihrer bewußt werden und sie in uns selbst beobachten, so erhalten wir von ihnen eben so deutliche Vorstellungen, als von den Körpern, die auf unsere Sinne einwirken. Diese Quelle von Vorstellungen hat jeder Mensch vollständig in sich selbst. Sie ist zwar eigentlich kein Sinn, weil sie mit äußeren Objecten nichts zu thun hat, aber sie hat doch mit dem Sinne viel Aehnliches und kann bezeichnend genug der innere Sinn genannt werden [1]).

Wie groß nun auch die Masse von Kenntnissen seyn mag, die Jemand sich zutraut, so wird er doch bei einer genauen Musterung finden, daß er keine einzige Vorstellung besitzt, die nicht auf einem von den beiden bezeichneten Wegen in seinen Verstand gekommen wäre. Freilich kann der Verstand die gegebenen Vorstellungen auf eine unendlich mannigfaltige Weise zusammensetzen und verarbeiten, wie wir nachher sehen werden [2]).

75. Die Frage, zu welcher Zeit ein Mensch die ersten Vorstellungen erlange? bedeutet: wann er beginne, Gegenstände wahrzunehmen. Denn „Vorstellungen" und „Wahrnehmungen" haben, ist Eins und Dasselbe [3]).

1) l. c. §. 4.: this source of ideas every man has wholly in himself, and though it be not sense, as having nothing to do with external objects, yet it is very like it, and might properly enough be called *internal sense*. But as I call the other sensation, so I call this *reflection*.

2) l. c. §. 5.

3) l. c. §. 9. To ask, at what time a man has first any

Unbegründet ist die Meinung, daß die Seele immer vorstelle oder denke, solange sie existirt, und daß das Denken so unzertrennlich von der Seele und ihr so wesentlich sey, wie die Ausdehnung hinsichtlich auf den Körper ist. Vielmehr verhält sich diese Thätigkeit zur Seele, wie die Bewegung zum Körper. Sie macht nicht das Wesen derselben aus, sondern gehört zu ihren Wirkungen.. Im traumlosen Schlafe findet gewiß kein Vorstellen Statt. Hiernach liegt im Verhältnisse des Vorstellens zur Seele kein Grund, anzunehmen, daß sie diese Function schon übe, bevor sie durch die Sinne den Stoff hierzu erhalten hat [1]).

Der Mensch gelangt also zu dem frühesten Besitz von Vorstellungen, wann sich die ersten Sinneswahrnehmungen in ihm einfinden. An den Eindrücken, welche durch Außendinge auf unsere Sinne gemacht werden, scheint die Seele zuerst sich thätig zu beweisen. Später kommt sie dazu, über ihre eignen Thätigkeiten zu reflectiren und hierdurch sich eine neue Classe von Vorstellungen zu erwerben, welche man Reflexionsbegriffe nennen kann [2]). Bei dem ursprünglichen Gewinne der Vorstellungen auf diesem doppelten Wege verhält sich der Verstand durchaus nur leidend. Es steht nicht in seiner Gewalt, ob er diese Anfänge und Materialien seiner

ideas, is to ask, when he begins to perceive; having ideas and perception, being the same thing.

1) l. c. §. 9—23.

2) l. c. §. 24.: in time, the mind comes to reflect on its own operations, about the ideas got by sensation, and thereby stores itself with a new set of ideas, which I call ideas of reflection.

Erkenntniß haben will oder nicht. Die meisten Gegenstände unserer Sinne dringen der Seele ihre besonderen Vorstellungen mit nöthigender Gewalt auf, und die Thätigkeiten unseres Gemüthes lassen stets wenigstens einige dunkle Begriffe von sich zurück. Kein Mensch kann sich dessen ganz unbewußt seyn, was er thut, wann er denkt. Der Verstand vermag eben so wenig, solche einfache Vorstellungen nicht aufzunehmen, wann sie der Seele sich darbieten, oder sie zu verändern, nachdem sie sich eingedrückt haben, oder sie auszulöschen und eigenmächtig neue zu bilden, als ein Spiegel im Stande ist, die Bilder von den vor ihm stehenden Gegenständen zurückzuweisen, zu verändern oder zu vernichten. Die Seele ist gezwungen, die Eindrücke von außen her aufzunehmen, so wie die uns umgebenden Körper nach verschiedenen Weisen auf die Sinnesorgane einwirken, und ebenfalls kann sie nicht die innere Wahrnehmung der an diese Eindrücke geknüpften Vorstellungen von sich abweisen [1]).

76. Zum richtigen Verständniß der Beschaffenheit, der Art und Weise und des Umfanges unseres Erkennens ist es besonders wichtig, zu bemerken, daß einige unserer Vorstellungen einfache und andere zusammengesetzte sind [2]).

1) l. c. §. 25. In this part, the understanding is merely passive, and whether or no it will have these beginnings, and as it were materials of knowledge, is not in its own power. For the objects of our senses do, many of them, obtrude their particular ideas upon our minds, whether we will or no; and the operations of our mind will not let us be without, at least, some obscure notions of them etc.

2) l. c. chap. II. §. 1.: The better to understand the nature, manner and extent of our knowledge, one thing

**Nichts kann für einen Menschen einleuchtender seyn, als die klare und deutliche Wahrnehmung, die er von einer einfachen Vorstellung hat. Denn sie enthält bloß eine einförmige Erscheinung oder Auffassung im Gemüth [1]) und ist nicht in verschiedene Vorstellungen auflösbar.** Von den einfachen Vorstellungen kommen einige nur vermittelst eines einzigen Sinnes in die Seele; manche werden ihr durch das Medium mehrerer Sinne zugeführt; andere verdankt sie lediglich der Selbstbeobachtung; noch andere bieten sich ihr auf jedem Wege der Sinneswahrnehmungen und der Reflexionen dar [2]).

Die sämmtlichen Arten der einfachen Vorstellungen jedes Sinnes einzeln aufzuzählen, würde für unseren Zweck unnöthig seyn, wenn es auch ausführbar wäre. Dies ist aber nicht möglich, weil für sehr viele die Benennungen fehlen [3]). Unter ihnen haben wir am meisten zu berücksichtigen die Vorstellung der Dichtheit [4]). Wir erlangen sie durch den Tastsinn und sie entspringt aus der Wahrnehmung des Widerstandes, welchen ein Körper den Eindringen anderer in den von ihm einge-

is carefully to be observed, concerning the ideas, we have, and that is, that some of them are simple and some complex.

1) one uniform appearance or conception in the mind.

2) l. c. chap. III. §. 1.

3) Z. B., führt Locke an l. c. §. 2.: sweet, bitter, sour, harsh and salt, are almost all the epithets we have to denominate that numberless variety of relishes, which are to be found distinct, not only in almost every sort of creatures, but in the different parts of the same plant, fruit or animal.

4) solidity. Vergl. über diesen Punct l. c. chap. IV.

nommenen Ort so lange, bis er ihn verlassen, entgegensetzt. Keine Vorstellung wird uns so unablässig durch die Sinnesanschauung zugeführt, als diese. Man könnte sie auch mit dem Ausdruck „Undurchdringlichkeit" bezeichnen [1]; doch scheint die erste Benennung passender, weil sie einen mehr positiven Inhalt hat. Undurchdringlichkeit dagegen ist ein negativer Begriff und wohl eher eine Folge der Dichtheit, als diese selbst. Das Dichte denken wir uns als raumerfüllend. Der Widerstand, durch welchen ein Körper andere aus dem Raume zurückhält, den er einnimmt, ist so groß, daß keine Gewalt, wie beträchtlich sie auch seyn möge, ihn zu überwinden vermag. Alle Körper in der Welt, wenn sie einen Tropfen Wasser von allen Seiten drückten, würden nicht im Stande seyn, den Widerstand dieses so weichen Körperchens gegen ihren Andrang aufzuheben, bis er ihnen aus dem Wege ginge. Hierdurch unterscheidet sich die Vorstellung der Dichtheit von der des bloßen Raumes [2]), welcher keines Widerstandes und keiner Bewegung fähig ist, und von der gewöhnlichen Vorstellung der Härte [3]). Da man sich einen Körper in Bewegung denken kann, während andere ruhen, so gibt uns die Vorstellung der von einem Körper verlassenen Stelle einen Begriff von dem bloßen Raum ohne Dichtigkeit, von dem Raume, welchen ein anderer Körper einnehmen kann, ohne Wi-

1) impenetrability.

2) pure space.

3) hardness.

derstand zu finden, oder ohne einen anderen aus seiner Stelle fortzudrängen. Die Härte unterscheidet sich dadurch von der Dichtigkeit, daß diese in der Raumerfüllung besteht und in der Ausschließung anderer Körper aus dem von einem Körper in Besitz genommenen Platze, jene aber in dem festen Zusammenhange von Theilen der Materie, welche bestimmte Massen von einer bemerkbaren Größe bilden, so daß das Ganze nicht leicht seine Gestalt ändert. Eigentlich sind „hart" und „weich" Namen, welche wir den Dingen bloß in Beziehung auf die Einrichtung unseres eigenen Körpers beilegen. Im Allgemeinen nennen wir diejenigen hart, welche uns eher Schmerz verursachen, als daß sie durch den Druck eines Theiles unseres Leibes ihre Gestalt verändern, und diejenigen dagegen weich, welche die Lage ihrer Theile zufolge eines leichten und unschmerzhaften Druckes verändern. Was nun die Dichtheit betrifft, so kommt diese dem härtesten Körper nicht mehr zu, als dem weichsten. Durch die Vorstellung der Dichtheit unterscheidet sich die Ausdehnung eines Körpers von der Ausdehnung des Raumes. Jene ist der Zusammenhang oder die stetige Verbindung dichter, trennbarer und beweglicher Theile, diese aber die stetige Verbindung nicht dichter, untrennbarer und unbeweglicher Theile. Auf der Dichtheit der Körper beruht ihr gegenseitiger Anstoß, ihr Widerstand und die Bewegung durch den Stoß. Uebrigens läßt sich die Frage: was die Dichtheit ist? so wenig beantworten, als dies in Hinsicht auf jede andere einfache Vorstellung möglich ist. Unsere einfachen Vorstellungen sind das, was die Erfahrung uns lehrt. Der Versuch, sie durch Worte klarer zu machen, gelingt nicht besser,

als der, einem Blinden durch Erklärung die Vorstellungen von Licht und Farben zu verschaffen [1]).

Die Vorstellungen, welche wir durch mehr als einen Sinn gewinnen, sind die vom Raum oder von der Ausdehnung, von der Gestalt, der Ruhe und der Bewegung [2]). Denn diese Objecte machen sowohl auf die Augen, als auf den Tastsinn Eindruck und ihre Vorstellungen werden durch beide Sinne in die Seele geleitet [3]).

Die Thätigkeiten des Gemüthes, die wir vermöge der Reflexion in einfachen Vorstellungen anerkennen, sind auf folgende beide Hauptgattungen zurückzuführen, 1) auf das Vorstellen mit Bewußtseyn oder auf das Denken, und 2) auf das Wollen. Das Vermögen, zu denken, wird der Verstand, das Vermögen, zu wollen, der Wille genannt [4]).

1) l. c. If any one asks me, what this solidity is? I send him to his senses to inform him, let him put a flint or a foot-ball between his hands, and then endeavour to join them, and he will know. If he thinks this not a sufficient explication of solidity, what it is, and wherein it consists, I promise to tell him, what it is, and wherein it consists, when he tells me, what thinking is, or wherein it consists, or explains to me what extension or motion is, which perhaps seems much easier. The simple ideas we have, are such, as experience teaches them us; but if, beyond that, we endeavour, by words, to make them clearer in the mind, we shall succeed no better, than if we went about to clear up the darkness of a blind man's mind by talking, and to discourse into him the ideas of light and colours.

2) space or extension, figure, rest and motion..

3) l. c. chap. V.

4) l. c. chap. VI. The two great and principal actions of the mind etc. are these two: perception or think-

Endlich zu den einfachen Vorstellungen, welche auf jede vorhandne Weise durch Sinneswahrnehmungen und Selbstbeobachtungen der Seele zugeführt werden, gehören: Vergnügen oder Lust und dessen Gegentheil Schmerz oder Unlust, Kraft, Daseyn und Einheit [1]). Lust und Unlust erstlich verbinden sich fast mit allen Vorstellungen sowohl der Sensation als der Reflexion. Ferner, die Vorstellungen in unserem Gemüthe sehen wir für etwas an, das wirklich in uns, und die Dinge für etwas, das wirklich außer uns ist; mithin erkennen wir, daß sie existiren oder wir schreiben ihnen das Daseyn zu. Drittens, Alles, was wir als ein einziges Ding betrachten, sey es nun ein reales Wesen oder eine Vorstellung, liefert dem Verstande den Begriff der Einheit. Wir beobachten viertens in uns selbst, daß wir verschiedene ruhende Theile unseres Körpers nach Belieben in Bewegung zu setzen vermögen, und die Einwirkungen, welche die Naturkörper auf einander üben, bieten sich in jedem Augenblick unseren Sinnen dar; durch Beides wird uns der Begriff der Kraft gegeben. Außer diesen einfachen Vorstellungen ist es noch der Begriff der Folge [2]), welcher gleichfalls sowohl durch Sinne als durch Reflexion, aber auf eine mehr stetige Weise, als durch die Außendinge, durch das, was in unserem eigenen Gemüthe vorgeht, in

ing, and volition or willing. The power of thinking is called the understanding, and power of volition is called the will, and these two powers or abilities in the mind are denominated faculties.

1) l. c. chap. VII. Pleasure or delight, and its opposite pain or uneasiness, power, existence, unity.

2) succession.

uns hervorgebracht wird. Denn im Zustande des Wachens und Bewußtseyns machen unsere Vorstellungen eine Reihe aus, in welcher ohne Unterbrechung die eine vorübergeht und die andere zum Vorschein kommt [1]).

Die angeführten sind, wenn nicht alle, doch wenigstens die bemerkenswerthesten einfachen Vorstellungen, aus denen unsere gesammte Erkenntniß besteht. Bedenkt man, wie viele Worte aus den mannigfaltigen Zusammensetzungen von vier und zwanzig Buchstaben entstehen können, oder erwägt man die Unendlichkeit der Verbindungsweisen der Zahl, so wird man es minder befremdend finden, daß diese wenigen einfachen Vorstellungen zureichen, das scharfsinnigste und umfassendste Denkvermögen zu beschäftigen und den Stoff zu den mannigfachen Erkenntnissen und den noch verschiedenartigeren Einbildungen und Meinungen des Menschengeschlechtes herzugeben [2]).

77. Nächst dem Unterschiede zwischen den einfachen und den zusammengesetzten Vorstellungen haben wir den zwischen den Vorstellungen der ursprünglichen und der abgeleiteten Eigenschaften der Körper vornehmlich zu berücksichtigen [3]).

Die ursprünglichen, realen oder ersten Eigenschaften [4]) sind solche, welche von dem Körper in jedem Zu-

1) l. c. §. 9. If we look immediately into ourselves, and reflect on what is observable there, we shall find our ideas always, whilst we are awake, or have any thought, passing in train, one going and another coming without intermission.

2) l. c. §. 10.

3) Vergl. hierüber l. c. chap. VIII.

4) original, primary, real qualities of body.

stande desselben durchaus unzertrennlich sind, welche der Sinn beständig in jedem wahrnehmbaren Theile der Materie findet und welche der Verstand als nothwendig an jedem Theile der Materie haftend denkt, auch an dem wegen seiner Kleinheit nicht einzeln in die Sinne fallenden. Sie bestehen in der Dichtheit, Ausdehnung, Größe, Gestalt, Zahl, Lage, Bewegung und Ruhe der Körper [1]).

Den abgeleiteten liegt an ihren Gegenständen nichts Anderes zum Grunde, als das Vermögen, durch ihre ursprünglichen Eigenschaften, durch die Größe, Gestalt, Verbindung und Bewegung ihrer kleinsten, für sich nicht wahrnehmbaren Theile in uns verschiedene Sinneswahrnehmungen hervorzubringen, z. B. Farben, Töne, Geschmacksempfindungen. Man nennt sie gewöhnlich sinnliche Eigenschaften [2]). Zu ihnen kann man noch eine dritte Art von Eigenschaften hinzufügen, welche gleichfalls nur in bloßen Vermögen bestehen, aber nicht minder in ihren Gegenständen wirkliche Eigenschaften sind, als die

1) l. c. §. 9.: qualities thus considered in bodies are first such, as are utterly inseparable from the body, in what estate soever it be; such as in all the alterations and changes it suffers, all the force can be used upon it, it constantly keeps; and such as sense constantly finds in every particle of matter, which has bulk enough to be perceived, and the mind finds inseparable from every particle of matter, though less than to make itself singly be perceived by our senses. etc.

2) l. c. §. 10.: secondary qualities, usually called sensible qualities, which in truth are nothing in the object themselves but powers to produce various sensations in us by their primary qualities, i. e. by the bulk, figure, texture and motion of their insensible parts, as colours, sounds, tastes etc.

abgeleiteten. Sie zeigen sich darin, daß ein Körper vermittelst der besonderen Beschaffenheit seiner ursprünglichen Eigenschaften in der Größe, Gestalt, Zusammensetzung und Bewegung eines anderen Körpers Veränderungen zu bewirken vermag, denen zufolge dieser nun unsere Sinne anders anregt, als zuvor. Man nennt sie gemeiniglich Kräfte [1]). So ist z. B. die Kraft des Feuers, durch seine Grundeigenschaften eine neue Farbe oder eine andere Consistenz in dem Wachs oder Thon hervorzubringen, eben so wohl eine Eigenschaft desselben, als seine Kraft, in uns eine vorher nicht in uns vorhandene Wahrnehmung von der Wärme oder vom Brennen zu veranlassen, welches durch die Größe, Verbindung und Bewegung seiner kleinsten für sich unmerklichen Theile geschieht.

Bei dieser Gelegenheit bietet sich die Frage dar, auf welche Weise die Körper Vorstellungen in uns hervorbringen. Dies geschieht offenbar vermöge des Anstoßes, als der einzigen denkbaren Weise, wie Körper eine Einwirkung üben können [2]). Die ursprünglichen Eigenschaften eines jeden anschaulichen Körpers werden alsdann von der Seele erkannt, wann eine gewisse Bewegung erfolgt, die von ihnen ausgehend vermittelst unserer Ner-

1) l. c. §. 10. u. §. 23.: the power that is in any body, by reason of the particular constitution of its primary qualities, to make such a change in the bulk, figure, texture and motion of another body, as to make it operate on our senses differently from what it did before. Thus the sun has a power to make wax wh ite, and fire to make lead fluid. These are usually called powers.

2) l. c. §. 11.: by impulse, the only way, which we can conceive bodies operate in.

ven oder Lebensgeister durch einige Theile unseres Leibes hindurch bis in das Gehirn oder den Sitz der Sinneswahrnehmung sich fortpflanzt, um daselbst in unserer Seele die bestimmten ihnen entsprechenden Vorstellungen zu erzeugen. Da wir nun die Ausdehnung, Gestalt, Zahl und Bewegung derjenigen Außendinge, die eine merkliche Größe besitzen, schon in einiger Entfernung mit dem Gesicht aufzufassen im Stande sind, so ist es einleuchtend, daß von ihnen einige äußerst feine, in unserer äußeren Umgebung nicht bemerkbare Körperchen in die Augen kommen und daß diese von da eine Bewegung zu dem Gehirne fortführen, durch welche jene Anschauungen in uns bewirkt werden. Auf die nämliche Weise, läßt sich annehmen, entstehen in uns die Wahrnehmungen der abgeleiteten Eigenschaften; sie entspringen aus der Einwirkung gewisser, wegen ihrer Kleinheit nicht unmittelbar bemerkbarer Theilchen auf unsere Sinne [1]). Offenbar gibt es eine beträchtliche Menge so kleiner Körper, daß wir durch Sinnesanschauung ihre Größe, Gestalt und Bewegung nicht entdecken, was bei den Theilen der Luft und des Wassers am Tage liegt. Vielleicht existiren auch noch weit kleinere, als diese, welche sich zu ihnen eben so verhalten, wie Wasser- und Lufttheilchen zu Erbsen und Schloßen. Durch die verschiedenen Bewegungen, Gestalten, Größen und Zahlen solcher Theilchen werden die verschiedenen Organe unserer Sinne afficirt und dadurch werden die mannigfaltigen Wahrnehmungen von den Farben und Gerüchen hervorgebracht, wie auch

1) l. c. §. 13.: by the operation of insensible particles on our senses.

von dem Geschmack und den Tönen und von ähnlichen empfindbaren Beschaffenheiten [1]).

Hieraus ergibt sich leicht die Bemerkung, daß die Vorstellungen der ursprünglichen Eigenschaften der Körper Abbildungen derselben sind oder daß die Originale dieser Vorstellungen wirklich in den Körpern selbst existiren. Hingegen die Vorstellungen, welche in uns durch die abgeleiteten Eigenschaften hervorgebracht werden, haben gar keine Aehnlichkeit mit ihnen [2]). Diese letzteren Eigenschaften sind an sich selbst nichts Anderes, als Kräfte der Körper, Vorstellungen zu veranlassen, nach welchen wir den Körpern Benennungen beilegen. Was in unserer Wahrnehmung süß oder blau oder warm ist, das ist in den Körpern, denen wir diese Merkmale beilegen, lediglich eine gewisse Größe, Gestalt und Bewegung ihrer nicht bemerkbarer Bestandtheile [3]).

78. In der Reihe der Gegenstände einfacher Vorstellungen verdienen eine besondere Betrachtung die Hauptarten der im Erkennen zusammenwirkenden Fähigkeiten, welche als Gegenstände dieser Art der Reflexion erscheinen. Unter ihnen ist das Wahrnehmungsvermögen am frühesten für den Erwerb von Vorstellungen wirksam, und der Begriff desselben ist der erste und einfachste, den

1) l. c.

2) l. c. §. 15.: the ideas of primary qualities of bodies are resemblances of them, and their patterns do really exist in the bodies themselves; but the ideas, produced in us by these secondary qualities, have no resemblance of them at all.

3) l. c.

wir durch die Reflexion gewinnen [1]). Die Wahrnehmung findet nur dann Statt, wann Veränderungen in dem Körper, welche bis zum Gehirne fortgeleitet worden sind, die Seele berühren. Das Wahrnehmungsvermögen macht das Unterscheidungsmerkmal zwischen dem Thierreich und den niedrigeren Wesen der Natur aus. Auf dem Wahrnehmen beruht der erste Schritt und die erste Bedingung zur Erkenntniß, deren ganzer Stoff durch dasselbe ursprünglich in die Seele geleitet wird. Je weniger Sinne ein Mensch oder ein anderes Geschöpf besitzt, je schwächere und wenigere Eindrücke auf die Sinne erfolgen und je minder lebhaft die Seelenkräfte sind, die sich mit ihnen beschäftigen, desto größer ist der Abstand zwischen ihrer Erkenntniß und derjenigen, welche bei andern Menschen gefunden wird [2]).

Das zweite Vermögen, vermittelst dessen die Seele einen weiteren Fortschritt zur Erkenntniß macht, ist das des Behaltens oder der Aufbewahrung der einfachen, durch Sinneswahrnehmung oder Selbstbeobachtung gegebenen Vorstellungen [3]). Es zeigt sich auf eine doppelte Weise thätig. Erstlich, indem die Vorstellungen, welche in die Seele eingeführt worden sind, eine Zeitlang wirklich in der Vergegenwärtigung erhalten werden; dies

1) l. c. chap. IX. §. 1.: perception, as it is the first faculty of the mind exercised about our ideas, so it is the first and simplest idea we have from reflection.

2) l. c. §. 2—15.

3) l. c. chap. X. §. 1.: the next faculty of the mind, whereby it makes a farther progress towards knowledge, is that which I call retention or the keeping of those simple ideas etc.

nennt man die Betrachtung [1]). Zweitens durch Wiederbelebung oder Erneuerung der Vorstellungen, die nach dem Eindrucke verschwanden oder gleichsam aus dem Gesicht auf die Seite gelegt wurden. Dies nennt man das Gedächtniß, welches die Vorrathskammer unserer Vorstellungen ist [2]). Vorstellungen sind aber nichts Anderes als Vergegenwärtigungen im Bewußtseyn; mit ihrer bestimmten Anerkennung hören sie auf, etwas zu seyn. Daher bedeutet der Ausdruck „etwas niederlegen [3]) in dem Behältnisse des Gedächtnisses" nur so viel, daß wir die Fähigkeit besitzen, in vielen Fällen die ehemals in uns aufgetretenen Vorstellungen mit dem Bewußtseyn ihres ehemaligen Vorhandenseyns wieder zu beleben. In diesem Sinne sagt man, unsere Vorstellungen befinden sich in dem Gedächtnisse, da sie doch in der That nirgends als in dem Vergegenwärtigungsact existiren. Die Aufmerksamkeit und die Wiederholung [4]) tragen viel dazu bei, dem Gedächtniß etwas einzuprägen. Diejenigen Gegenstände aber, welche von selbst bei der ersten Er-

1) l. c.: first, by keeping the idea which is brought into it, for some time actually in view, which is called contemplation.

2) l. c. §. 2.: the other way of retention is the power to revive again in our minds those ideas, which after imprinting have disappeared or have been as it were laid aside out of sight. This is memory, which is as it were the store - house of our ideas. Vergl. hierüber l. c. §. 2 — 10.

3) this laying up of our ideas in the repository of the memory.

4) attention and repetition.

scheinung den tiefsten und dauerhaftesten Eindruck machen, sind die von Vergnügen oder Schmerz begleiteten.

Eine andere für die Erkenntniß wichtige Seelenthätigkeit entspringt aus dem Unterscheidungsvermögen [1]), durch welches die verworrenen Vorstellungen in deutliche verwandelt werden. Von der Deutlichkeit der Begriffe und der Fähigkeit, auch die geringsten Verschiedenheiten an den Objecten aufzufassen, hangt großentheils das Treffende des Urtheils und die Sicherheit der Schlußfolgerung ab. Die Urtheilskraft ist als Folge des Unterscheidungsvermögens dem Witz entgegengesetzt. Der Witz beruht hauptsächlich auf der Verbindung der Vorstellungen, er zeigt sich nämlich in einer schnellen und mannigfaltigen Zusammenstellung solcher Dinge, welche in gewisser Hinsicht einander ähnlich oder zusammenpassend sind, um dadurch gefällige Gemälde und angenehme Anschauungen für die Einbildungskraft zu erzeugen. Die Urtheilskraft dagegen äußert sich in einer sorgfältigen Sonderung von Vorstellungen, in denen auch nur die kleinste Verschiedenheit gefunden werden kann, um zu verhüten, daß wir nicht, durch Aehnlichkeit oder Verwandtschaft getäuscht, ein Ding für das andere nehmen [2]). Zur gehörigen

1) the discerning faculty. l. c. chap. XI.

2) l. c. §. 2. Wit lying most in the assemblage of ideas, and putting those together with quickness and variety, wherein can be found any resemblance or congruity, thereby to make up pleasant pictures and agreeable visions in the fancy; judgement, on the contrary, lies quite on the other side, in separating carefully, one from another, ideas wherein can be found the least difference, thereby to avoid being misled by similitude and by affinity to take one thing for another.

Unterscheidung der Vorstellungen trägt vornehmlich ihre Klarheit und Bestimmtheit bei.

Ferner kommt für die Vermehrung und Vervollkommnung unserer Vorstellungen die Thätigkeit der Vergleichung [1]) in Betracht, die in Ansehung ihres Umfanges, ihrer Grade, im Betreff der Zeit und des Raumes und anderer Umstände erfolgt. Aus ihr erwächst ein zahlreicher Stamm von Begriffen, die wir unter dem Namen der Verhältnißbegriffe zusammenfassen.

Nächst ihr beobachten wir in unserem Gemüth ein Verbindungsvermögen [2]), welches verschiedene durch Sinneswahrnehmung und Reflexion gegebene einfache Vorstellungen verknüpft und aus ihnen zusammengesetzte bildet. Zu dieser Verbindung läßt sich auch noch die Erweiterung der Vorstellungen [3]) rechnen. In ihr ist zwar die Zusammensetzung minder sichtbar, jedoch werden durch sie wirklich Vorstellungen zusammengereiht, obgleich nur einartige. So erzeugen wir z. B. den Begriff von einem Dutzend durch die Addition mehrerer Einheiten.

Endlich trägt viel zur Ausbildung unserer Vorstellungen bei das von dem Gebrauche der Sprache unzertrennliche Abstractionsvermögen [4]). Wir bedienen uns der Worte als äußerer Zeichen unserer innern Vorstellungen. Da die letzteren von individuellen Dingen gewonnen werden, so müßte es eine unendliche Zahl von

1) the comparing them one with another. l. c. §. 4.

2) composition. l. c. §. 6.

3) enlarging.

4) the power of abstracting. l. c. §. 8 — 11.

Sprachzeichen geben, wenn jede einzelne eine besondere Benennung erhalten sollte. Um dies zu vermeiden, erhebt der Verstand die besonderen Vorstellungen zu allgemeinen. Er betrachtet sie als solche Erscheinungen im Innern, welche aus dem Zusammenhange mit den übrigen existirenden Gegenständen herausgehoben und von den die reale Existenz begleitenden Umständen, z. B. von Zeit und Raum, abgesondert werden; dies Verfahren heißt die Abstraction [1]). Die in Anschauung der Individualobjecte aufgefaßten Vorstellungen werden hierdurch allgemeine Vergegenwärtigungsmittel sämmtlicher Dinge in einer und derselben Gattung, und ihre Namen werden allgemeine Benennungen, welche auf Alles anwendbar sind, was mit den abstracten Begriffen Einstimmiges existirt. Diese so entstandenen bloß subjectiven Erscheinungen in der Seele bewahrt der Verstand zugleich mit den an sie geknüpften Sprachzeichen auf, ohne darauf zu achten, wie, woher und mit welchen begleitenden Wahrnehmungen sie in die Seele kommen, und gebraucht sie als Regeln für die Classificirung und Benennung der existirenden Dinge, insofern diese mit ihnen als mit ihren Gemeinbildern übereinstimmen [2]).

1) l. c. §. 9.: to prevent this, the mind makes the particular ideas, received from particular objects, to become general; which is done by considering them, as they are in the mind such appearances, separate from all other existences and the circumstances of real existence, as time, place, or any other concomitant ideas. This is called abstraction.

2) l. c. §. 9. Such precise naked appearances in the mind, without considering how, whence, or with what others they came there, the understanding lays

79. Wenn sich das Gemüth bei der Aufnahme der bisher von uns betrachteten einfachen, theils aus Sinneswahrnehmung, theils aus Selbstwahrnehmung herrührenden Vorstellungen leidend verhält und keine derselben willkürlich zu erzeugen vermag, so übt es aber auch an ihnen verschiedene Thätigkeiten mit Spontaneität aus, indem es aus ihnen, als den Materialien und Grundlagen der übrigen, neue Vorstellungen auf unendlich mannigfaltige Weise bildet und ableitet. Vorzüglich sind es drei Handlungen, durch welche unser Geist seine Macht in Behandlung und Verarbeitung der einfachen Vorstellungen äußert, die Zusammensetzung, die Vergleichung und die Abstraction [1]).

Die Menge und Mannigfaltigkeit der aus Zusammensetzung entstehenden Begriffe ist zwar unübersehbar groß. Jedoch lassen sie sich auf folgende drei Classen zurückführen. Sie erscheinen entweder 1) als innere Bestimmungen der Dinge, oder 2) als Substanzen oder 3) als Verhältnißbegriffe [2]).

Die inneren Bestimmungen sind solche zusammengesetzte Vorstellungen, welche nicht für etwas an sich Bestehendes, sondern für etwas von Substanzen Abhängiges, für Eigenschaften, Beschaffenheiten und Zustände

up (with names commonly annexed to them) as the standards to rank real existences into sorts, as they agree with these patterns, and to denominate them accordingly.

1) l. c. chap. XII, §. 1.

2) modes, substances, relations. l. c. chap. XII. §. 3.

derselben in unserem Bewußtseyn gelten [1]). Sie sind entweder einfache oder gemischte [2]). Jene bestehen in Veränderungen oder Verbindungen einer und derselben einfachen Vorstellung, ohne Einmischung einer anderen, wie z. B. die Begriffe, „ein Dutzend, ein Schock.“ Diese enthalten eine Verknüpfung verschiedener, nicht gleichartiger Vorstellungen, wie z. B. die Begriffe der Schönheit, des Diebstahls [3]).

Zu den einfachen Bestimmungen gehören unzählig viele, welche wir aus der einfachen Vorstellung des Raumes bilden [4]). Jede Entfernung ist eine andere Modification des Raumes und jede Vorstellung einer besonderen Entfernung oder eines verschiedenen Raumes ist eine einfache Bestimmung dieser Vorstellung. Der Begriff der Unermeßlichkeit [5]) entspringt aus unserem Vermögen, jede Vorstellung, die wir von einer Entfernung haben, so oft zu vervielfältigen, als wir wollen, ohne hierbei jemals zu einem Endpuncte zu gelangen. Eine andere Modification der Raumvorstellung ist die Figur, d. h. die Anschauung des Verhältnisses, in welchem die Grenzen der Ausdehnung, also die eines beschränkten Raumes zu einander stehen. Sie kann auf eine unendlich mannig-

1) l. c. §. 4.: modes I call such complex ideas, which, however compounded, contain not in them the supposition of subsisting by themselves, but are considered as dependences on, or affections of substances.

2) simple modes, mixed modes.

3) l. c. §. 4.

4) Vergl. über diesen Punct l. c. chap. XIII.

5) the idea of immensity.

faltige Weise in uns verändert werden. Ferner gehört hierher der Begriff des Ortes. Wie wir uns bei dem bloßen Raume das Verhältniß der Entfernung zwischen zwei Körpern oder Puncten überhaupt denken, so betrachten wir, wenn vom Orte die Rede ist, das Verhältniß des Abstandes zwischen einem Gegenstand und zwei oder mehreren Puncten, von denen angenommen wird, daß sie in der stattfindenden Entfernung von einander beharren. Daß Ausdehnung und Körper verschiedene Vorstellungen sind, erhellt daraus, weil nicht der Ausdehnung, wohl aber dem Körper Dichtheit und Widerstand gegen den Anstoß zukommt, und weil die Theile des bloßen Raumes unzertrennlich sind, so daß ihr stetiger Zusammenhang weder wirklich, noch in Gedanken aufgehoben werden kann. Auch ergibt sich die Verschiedenheit unseres Begriffes der bloßen Ausdehnung oder des Raumes von dem des Körpers schon daraus, weil der Begriff, den wir vom leeren Raume haben, eine offenbare Thatsache ist. Denn manche Denker forschen und streiten darüber, ob es einen leeren Raum gebe oder nicht? Ohne den Begriff von einem körperleeren Raume zu besitzen, könnte man dessen Existenz nicht in Untersuchung ziehen; enthielte der Begriff des Körpers nicht noch etwas mehr als den Begriff des bloßen Raumes, so wäre es vernünftiger Weise gar nicht möglich, auch nur einen Zweifel über die durchgängige Erfüllung des Raumes in der Welt aufzuwerfen.

Es gibt eine andere Art von Abstand oder Länge, deren Vorstellung wir nicht von den beharrlichen Theilen des Raumes, sondern von den fließenden, immer wech-

felnden Theilen der Aufeinanderfolge erhalten. Diese nennen wir die Dauer [1]). Ihre einfachen Bestimmungen sind die verschiedenen Längen derselben, von denen wir verschiedene Vorstellungen haben, als Stunden, Tage, Jahre, Zeit und Ewigkeit.

Jedem, der die Veränderungen in seinem eigenen Gemüthe beobachtet, ist es einleuchtend, daß während des Zustandes des Wachens in ihm eine Reihe von Vorstellungen unaufhörlich der anderen folgt. Die Reflexion über diesen Wechsel der Vorstellungen in unserer Seele verschafft uns den Begriff der Aufeinanderfolge. Der Abstand zwischen Theilen der Aufeinanderfolge oder zwischen der Erscheinung zweier Vorstellungen in unserer Seele ist das, was wir Dauer nennen. Während wir denken oder Vorstellungen successiv in die Seele aufnehmen, sind wir uns unseres Daseyns bewußt, und demnach nennen wir die Fortsetzung der Existenz unseres Selbstes oder eines anderen mit unserem Denken coexistirenden Dinges, insofern sie durch die Folge unserer Vorstellungen gemessen wird, die Dauer dieser Gegenstände [2]). Nach Erwerbung der Anerkennung der Dauer

1) There is another sort of distance or length, the idea whereof we get not from the permanent parts of space, but from the fleeting and perpetually perishing parts of succession. This we call duration. Man vergl. hierüber l. c. chap. XIV.

2) l. c. chap. XIV. §. 3. It is evident to any one who will but observe what passes in his own mind, that there is a train of ideas which constantly succeed one another in his understanding, as long as he is awake. Reflection on these appearances of several ideas one after another in our minds, is that which furnishes

ist es dem Verstande natürlich, zunächst ein gewisses Maß für die Dauer überhaupt festzusetzen, damit er ihre Längen und die bestimmte Ordnung zu beurtheilen vermöge, in welcher die Dinge existiren. Ohne ein solches Maß würde ein großer Theil unserer Kenntnisse verworren und ein großer Theil der Geschichte unbrauchbar seyn. Dieser Betrachtung der Dauer, welche durch gewisse Perioden bestimmt und durch gewisse Abschnitte oder Epochen bezeichnet wird, kommt im eigentlichsten Sinne der Name der Zeit zu [1]). Der Begriff der Ewigkeit nimmt daher seinen Ursprung, weil wir im Stande sind, in unseren Gedanken gewisse Längen der Dauer an einander zu setzen, so oft wir wollen, sie auf die Vergangenheit oder auf die Zukunft anzuwenden, und dergestalt ins Unendliche fortzufahren [2]).

Unter allen unseren Vorstellungen wird keine dem Gemüth auf mehreren Wegen zugeführt und ist keine

us with the idea of *succession;* and the distance between any parts of that succession, or between the appearance of any two ideas in our minds, is that we call *duration.* etc.

1) l. c. §. 17.: having thus got the idea of duration, the next thing natural for the mind to do, is to get some measure of this common duration, whereby it might judge of its different lengths, and consider the distinct order wherein several things exist, without which a great part of our knowledge would be confused, and a great part of history be rendered very useless. This consideration of duration, as set out by certain periods, and marked by certains measures of epochs, is that, I think, which most properly we call *time.*

2) l. c. §. 28.

einfacher, als die der Einheit [1]). Jeder Gegenstand, der unsere Sinne beschäftigt, jeder Gedanke in unserem Inneren bringt diese Vorstellung mit sich. Demnach ist sie, in Rücksicht ihrer Anwendbarkeit auf alle Objecte, die allgemeinste unserer Vorstellungen. Durch die in unserem Denken erfolgende Wiederholung derselben und durch die Zusammenstellung der Wiederholungen gelangen wir zu den zusammengesetzten Vorstellungen ihrer Bestimmungen oder der Zahlbestimmungen. Die einfachen Bestimmungen der Zahl sind unter allen die deutlichsten. Da sie Verbindungen der Einheit sind, welche in sich nichts Mannigfaltiges und Unterscheidbares außer dem Gradunterschiede von Mehr und Weniger enthalten, so scheinen für jede derselben besondere Ausdrücke oder Sprachzeichen nothwendiger zu seyn, als bei jeder anderen Art von Vorstellungen [2]).

Unser Begriff von dem Unendlichen [3]), den wir auf Raum, Zeit und Zahl anwenden, und welcher daraus entspringt, daß wir hier nie auf ein Letztes bei der Zusammensetzung unserer Vorstellungen kommen, ist an sich betrachtet nur ein negativer, aber er enthält bei jeder bestimmten Anwendung etwas Positives. Wenn wir uns z. B. einen unendlichen Raum denken wollen, so bilden wir uns zuerst eine vielumfassende Vorstellung von etwa einer Million Meilen, und vervielfältigen vielleicht noch einigemal diese Größe. Was wir dergestalt in unseren Gedanken zusammenfassen, ist etwas Positives.

1) l. c. chap. XVI.

2) l. c. §. 1 — 6.

3) infinity. l. c. chap. XVII.

Aber von demjenigen, was über eine solche Größe in unserer Vorstellung des unendlichen Raumes hinausgeht, besitzen wir eben so wenig eine positive Anerkennung, als ein Schiffer von der Meerestiefe hat, nachdem er einen großen Theil des Senkbleies hinabgelassen, ohne den Grund zu erreichen.

80. Die Ursache der Bildung der gemischten Bestimmungen liegt in dem Zwecke der Sprache, welcher hauptsächlich auf der Bezeichnung und möglichst schnellen Mittheilung unserer Gedanken beruht [1]). Demnach ver-

1) l. c. chap. XXII. Vergl. B. III. chap. II. §. 1. u. 2.: Da die Zwecke des geselligen Lebens, sagt Locke daselbst, nicht ohne Mittheilung der Gedanken erreicht werden können, so war es nothwendig, daß die Menschen äußere sinnenfällige Zeichen erfanden, vermittelst welcher sie die unsichtbaren Vorstellungen, aus denen ihre Gedanken bestehen, Andern kundgeben. Hierzu sind keine Zeichen passender, als die articulirten Laute, sowohl wegen ihrer Mannigfaltigkeit, als auch wegen der Schnelligkeit und Leichtigkeit, womit Jeder sie bilden kann. Hierdurch wird es begreiflich, wie die Worte, welche von der Natur zu diesem Gebrauche so wohl geeignet sind, den Menschen zu Zeichen ihrer Vorstellungen dienen. Jedoch findet kein natürlicher Zusammenhang zwischen beiden Statt, denn sonst würde es nur eine einzige Sprache unter allen Menschen geben, sondern die Worte werden willkürlich mit bestimmten Vorstellungen verknüpft. Der Nutzen, den sie den Menschen gewähren, zeigt sich theils darin, daß durch sie die Vorstellungen geäußert und Anderen gleichsam vor Augen gelegt werden, theils auch darin, daß sie unserem Gedächtnisse das Behalten unserer eigenen Gedanken erleichtern. In ihrer ersten oder unmittelbaren Bedeutung beziehen sich die Worte bloß auf die Vorstellungen dessen, der sich ihrer bedient, so unvollkommen und nachlässig diese Vorstellungen auch von den Gegenständen gewonnen seyn mögen, für deren Vergegenwärtigungsmittel sie gelten.

knüpft man einzelne Vorstellungen zu zusammengesetzten Begriffen und heftet sie an Worte, wenn man im Leben und in der geselligen Unterhaltung häufigen Gebrauch von ihnen macht. Andere Vorstellungen hingegen, deren zu gedenken man selten Gelegenheit hat, läßt man vereinzelt und ohne Benennungen, durch welche sie zu Einem Begriffe verbunden werden. Man stellt sie lieber, wann es nöthig ist, für sich mit ihren besonderen Worten vor, anstatt das Gedächtniß mit so vielen zusammengesetzten Begriffen und ihren Namen zu belästigen, zu deren Anwendung sich selten oder nie eine Veranlassung findet.

Prüfen wir den Begriff, den wir von der abstracten Substanz im Allgemeinen haben, so gelangen wir zu dem Resultat, daß er nur die Voraussetzung von einem uns unbekannten Etwas enthält, welches der Träger solcher Eigenschaften ist, denen unsere einfachen Vorstellungen entsprechen und die gemeiniglich „Accidenzen" genannt werden. Die angegebene Voraussetzung ist uns nothwendig, weil wir uns nicht denken können, daß jene Eigenschaften ohne Etwas bestehen, woran sie haften oder was sie trägt, ungeachtet dies Etwas von uns nicht erkannt und nur in einem dunklen und relativen Begriffe vergegenwärtigt wird [1]). Die zusammengesetzten Begriffe

1) l. c. chap. XXIII, §. 1—3. If any one will examine himself concerning his notion of pure substance in general, he will find he has no other idea of it all, but only a supposition of he knows not what support of such qualities, which are capable of producing simple ideas in us; which qualities are commonly called accidents. — The idea we have, to which we give the general name substance, being nothing but

ferner, die wir von bestimmten besonderen Gattungen der Substanzen haben, sind nichts Anderes, als verschiedene Verknüpfungen einfacher Vorstellungen, von deren Gegenständen wir erfahrungsmäßig wissen, daß sie zusammen existiren, und voraussetzen, daß sie aus der eigenthümlichen inneren Einrichtung oder aus dem unbekannten Wesen eines ihnen zum Grunde liegenden unbegreiflichen Dinges herrühren [1]). Von dieser Art sind die Begriffe „Mensch, Pferd, Sonne, Wasser, Eisen." In unseren Begriffen von körperlichen Substanzen stellen wir uns nebst den ursprünglichen und abgeleiteten Eigenschaften der Körper zugleich auch ihre Fähigkeiten vor, solche Modificationen in den ursprünglichen Eigenschaften wechselweise an einander hervorzubringen, daß sie dadurch neue Anschauungen in uns veranlassen, oder mit anderen Worten, ihre sogenannten thätigen und leidenden Vermö-

the supposed, but unknown support of those qualities we find existing, which we imagine cannot subsist sine re substante, without something to support them, we call that support *substantia;* which, according to the true import of the word, is in plain English, *standing under,* or *upholding.*

1) l. c. §. 3. An obscure and relative idea of substance in general being thus made, we come to have the ideas of particular sorts of substances, by collecting such combinations of simple ideas, as are, by experience and observation of men's senses, taken notice of to exist together, and are therefore supposed to flow from the particular internal constitution, or unknown essence of that substance. — Our complex ideas of substances, besides all those simple ideas they are made up of, have always the confused idea of *something* to which they belong and in which they subsist.

gen [1]), deren Anerkennungen sich, so weit sie in uns Statt finden, auf die sinnlichen einfachen Vorstellungen zurückführen lassen. Denn wir würden z. B. nicht das Mindeste von der Anziehungskraft wissen, welche der Magnet im Bezug auf das Eisen übt, wenn sie uns nicht in einer wahrnehmbaren Bewegung des letzteren sich kund gäbe. Ohne Zweifel besitzen die Körper, mit denen wir täglich zu thun haben, mannigfaltige Vermögen, Veränderung in einander zu veranlassen, welche wir nicht einmal ahnen, weil sie niemals in sinnenfälligen Wirkungen erscheinen. Ueberhaupt ist es gewiß, daß die Vermögen einen großen Theil unserer zusammengesetzten Begriffe von besonderen Substanzen ausmachen [2]).

81. In den Verhältnißbegriffen [3]) stellen wir keine Merkmale, welche einem Gegenstande für sich allein genommen zukommen, sondern gegenseitige Beziehungen zwischen den Dingen vor. Jedes Object kann in beinahe zahllosen Verhältnissen zu anderen Objecten gedacht werden und hierin liegt der Ursprung eines nicht geringen Theiles unserer Gedanken und Worte. Die Verhältnißbegriffe sind ebensowohl, wie alle übrige Begriffe, auf einfache Vorstellungen zurückzuführen. Unter ihnen ist der wichtigste und umfassendste der von Ursache und Wirkung [4]). Dieser entspringt in uns aus folgender

1) l. c. §. 9. Vergl. B. II. Chap. XXI. §. 2.: power thus considered is twofold, as able to make or able to receive any change; the one may be called *active* and the other *passive power*.

2) l. c. §. 9. u. 10.

3) l. c. chap. XXV.

4) l. c. chap. XXVI. §. 1—3. In the notice that our

Wahrnehmung. Bei der Kenntniß, welche uns unsere Sinne von dem beständigen Wechsel der Dinge verschaffen, können wir nicht umhin zu bemerken, daß verschiedene besondere Substanzen und Eigenschaften zu existiren beginnen und daß sie ihr Daseyn von der hierzu erfoderlichen Hinzukunft und Thätigkeit eines anderen Wesens erhalten. Alles, was irgend einen Gegenstand einfacher oder zusammengesetzter Vorstellungen hervorbringt, bezeichnen wir mit dem allgemeinen Ausdruck „Ursache" und was hervorgebracht wird, heißt uns „Wirkung". Indem wir z. B. finden, daß in der Substanz, die wir Wachs nennen, die einfache Vorstellung der Flüssigkeit, welche vorher nicht in jener anzutreffen war, durch die Wirksamkeit eines gewissen Grades von Hitze beständig veranlaßt wird, so erscheint uns die Hitze in Beziehung auf die Flüssigkeit als die Ursache und letztere als die Wirkung. Oder wir bemerken, daß die Substanz „Holz", also ein gewisser an dies Wort geknüpfter Inbegriff von Gegenständen einfacher Vorstellungen durch die Kraft des Feuers in eine andere Substanz, in Asche verwandelt wird, und betrachten demzufolge das Feuer als die Ursache der Asche und diese als die Wirkung des Feuers. Im Besitze dieses Begriffes unterscheidet der Verstand leicht zwei Hauptarten des mannigfaltigen Werdens der Dinge. Die eine besteht darin, daß ein Gegenstand

senses take of the constant vicissitude of things, we cannot but observe, that several particular both qualities and substances begin to exist, and that they receive this their existence from the due application and operation of some other being. From this observation we get our ideas of cause and effect.

ins Daseyn eintritt, von welchem vorher kein Theil angetroffen wurde; z. B. ein neuer Theil der Materie, der bis dahin nicht vorhanden war, erscheint in der Natur. Dies nennt man Schöpfung [1]). Nach der zweiten wird ein Gegenstand aus schon vorhandenen Theilen gebildet, da er nur in derjenigen Verbindung derselben, welche seinem zusammengesetzten Begriff entspricht, zuvor noch nicht existirte. Eine solche Entstehung heißt im Bezug auf eine Substanz, die nach dem gewöhnlichen Naturlauf durch ein inneres Princip hervorgebracht wird, welches auf verborgenen, nicht in die Sinne fallenden Wegen wirkt, die Erzeugung [2]). Ein Machen [3]) dagegen heißt sie, wenn die Ursache eine äußerliche ist und die Wirkung durch eine sinnenfällige Trennung oder Aneinanderfügung unterscheidbarer Theile bewerkstelligt wird; auf diese Weise entstehen alle Werke der Kunst [4]).

## 2. Ueber die Grade, den Anfang, die Realität und die Gewißheit der Erkenntniß.

82. Die Vorstellungen, deren Ursprung und Natur wir bis jetzt in Erwägung gezogen haben, machen den

1) creation.

2) generation.

3) making.

4) l. c. §. 2. When any simple idea, fügt Locke hinzu, is produced, which was not in that subject before, we call it alteration. Thus a man is generated, a picture made, and either of them altered, when any new sensible quality or simple idea is produced in either of them, which was not there before.

einzigen unmittelbaren Gegenstand aller unserer Gedanken und Schlüsse aus, und offenbar hat es unser Erkennen zunächst nur mit ihnen zu thun. Daher scheint die Erkenntniß nichts Anderes zu seyn, als die Wahrnehmung der Verbindung und Uebereinstimmung oder der Nichtübereinstimmung und des Widerstreites zwischen einigen unserer Vorstellungen [1]). Wo diese Wahrnehmung fehlt, da mögen wir uns etwas einbilden, muthmaßen oder glauben, aber wir erkennen nicht. Die Einstimmung oder Nichtübereinstimmung findet in vier Arten verschiedener Rücksichten Statt, nämlich in Hinsicht 1) auf Einerleiheit und Verschiedenheit, 2) auf Verhältnisse, 3) auf Zugleichseyn oder auf nothwendige Verknüpfung, 4) auf wirkliches Daseyn [2]).

In der Evidenz oder der einleuchtenden Gewißheit unseres Erkennens lassen sich folgende Grade unterscheiden, welche auf der verschiedenen Weise beruhen, wie der Verstand die Uebereinstimmung oder den Widerstreit zwischen seinen Vorstellungen wahrnimmt [3]). Der erste und

1) l. c. B. IV. chap. I. §. 1 u. 2. Knowledge then seems to me to be nothing but the perception of the connexion and agreement, or disagreement and repugnancy of any of our ideas.

2) l. c. §. 3.: But to understand a litte more distinctly, wherein this agreement or disagreement consists, I think we may reduce it all to these four sorts: 1) identity or diversity, 2) relation, 3) co-existence or necessary connexion, 4) real existence.

3) l. c. chap. II. §. 1.: all our knowledge consisting in the view the mind has of its own ideas, which is the utmost light and greatest certainty, we with our faculties and in our way of knowledge are capable of,

höchste Grad kommt der intuitiven oder anschaulichen Erkenntniß zu. Sie besteht darin, daß unser Geist jene Uebereinstimmung oder Unvereinbarkeit unmittelbar durch die in Betracht kommenden Vorstellungen selbst, ohne Dazwischenkunft irgend einer anderen, einsieht [1]). Bei ihr bedarf es also keiner Beweisführung und keiner Prüfung, sondern ihre Wahrheit wird von der Seele wahrgenommen, wie das Licht von dem Auge, durch die bloße Richtung darauf. Auf solche Weise erkennen wir, daß weiß nicht schwarz und daß ein Cirkel kein Triangel ist, daß Drei mehr als Zwei und eben so viel als Eins und Zwei beträgt. Von dieser Anschauung, deren Gewißheit die höchste ist, welche sich denken und suchen läßt, hangt die Evidenz aller übrigen Erkenntniß ab.

Der nächstfolgende Grad findet da Statt, wo unser Geist zwar die Uebereinstimmung oder den Widerstreit von Vorstellungen gewahrt, aber nicht unmittelbar, sondern wo er der Dazwischenkunft oder Vermittlung anderer Vorstellungen bedarf, um sie zu entdecken. Diese Verstandeshandlung heißt rücksichtlich auf die Verbindungsweise der Vorstellungen das Schließen, in Hinsicht

it may not be amiss to consider a little the degrees of its evidence. The different clearness of our knowledge seems to me to lie in the different way of perception the mind has of the agreement and disagreement of any of its ideas.

1) l. c. If we will reflect on our own ways of thinking, we shall find, that sometimes the mind perceives the agreement or disagreement of two ideas immediately by themselves, without the intervention of any other, and this, I think, we may call *intuitive knowledge.*

auf ihren Zweck die Demonstration oder die wissenschaftliche Beweisführung, und die durch sie gewonnene Erkenntniß ist die demonstrative oder die durch den Schluß erweisliche [1]). Sie besitzt zwar Gewißheit, aber keine so klare und augenscheinliche und keine so schnell einleuchtende, wie die anschauliche Erkenntniß. Sie erfodert eine feste Richtung des Blickes und Verfolgung des Gegenstandes und ein allmähliges stufenweises Fortschreiten von dem Einen zu dem Anderen. Auch geht ihr ein Zweifel voraus, welcher erst dadurch gehoben wird, daß man mit Hülfe der Mittelbegriffe die Einsicht in die Einstimmung oder Nichteinstimmnng der in Frage stehenden Vorstellungen erlangt. Bei jedem Schritte, den unser Verstand in Erwerbung der demonstrativen Erkenntniß thut, bedarf er einer anschaulichen Erkenntniß von dem Verhältniß, in welchem die zu verbindenden oder zu trennenden Vorstellungen zum nächsten Mittelbegriffe stehen. Sonst würde dies Verhältniß selbst wieder einen Beweis erfodern. Weil nun das Gedächtniß bei langen Deductionen und Reihenfolgen von Beweisen die Einstimmung oder den Widerstreit der vermittelnden Begriffe

1) l. c. §. 2. seq. When the mind cannot so bring its ideas together, as by their immediate comparison, and as it were juxtaposition, or application one to another, to perceive their agreement or disagreement, it is fain, by the intervention of other ideas (one or more, as it happens) to discover the agreement or disagreement, which it searches, and this is that we call *reasoning*. Those intervening ideas, which serve to shew the agreement of any two others, are called *proofs*, and where the agreement or disagreement is by this means plainly and clearly perceived, is is called *demonstration* — *demonstrative knowledge*.

nicht immer mit Leichtigkeit und Treue behält, so ist deshalb die demonstrative Erkenntniß häufig unvollkommner, als die intuitive, und man ergreift bei dem Streben nach ihr nicht selten Falschheit für Wahrheit [1]).

Man hat allgemein für ausgemacht genommen, die Mathematik allein sey einer demonstrativen Gewißheit fähig. Jedoch liegt es wohl nur an dem Mangel einer gehörigen Methode, nicht einer zureichenden Evidenz in den Gegenständen, daß man bisher die Demonstration nicht auch in anderen Theilen des Wissens durchzuführen vermochte. Denn überall, wo wir Vorstellungen besitzen, deren Uebereinstimmung oder Widerstreit unmittelbar von dem Verstand eingesehen werden kann, bietet sich uns anschauliche Erkenntniß dar, und überall, wo ein Urtheil in Folge anschaulicher Erkenntniß des Verhältnisses der in Frage stehenden Vorstellungen zu vermittelnden Begriffen gefällt werden kann, ist uns die demonstrative Erkenntniß erreichbar. Diese ist hiernach keineswegs auf die Vorstellungen der Ausdehnung, der Figur, der Zahl nud ihrer Bestimmungen beschränkt [2]).

Eigentlich gibt es nur die zwei bezeichneten Grade unseres Erkennens im strengen Sinne dieses Wortes. Aber es gesellt sich zu ihnen noch eine andere Wahrnehmung unserer Seele, welche die besondere Existenz endlicher Wesen außer uns zu ihrem Gegenstande hat. Dieser legt man ebenfalls den Namen der Erkenntniß bei, weil sie mehr als bloße Wahrscheinlichkeit enthält, ungeachtet sie nicht gänzlich an die vorerwähnten Stufen

1) l. c. §. 4—8.

2) l. c. §. 9.

der Gewißheit reicht. Nichts kann zuverlässiger seyn, als daß die Vorstellungen von einer Außenwelt in unserer Seele vorhanden sind; dies wissen wir durch anschauliche Erkenntniß. Ob ihnen indessen die Existenz realer Dinge entspreche, scheint Manchen eine Frage zu seyn, weil sich auch Vorstellungen in uns finden, für die es keine Gegenstände wirklich gibt und welche aus keinen Sinnesanregungen unmittelbar entspringen. Jedoch hier kommt uns eine Evidenz zu Hülfe, die uns über allen Zweifel hinweg hebt. Man frage nur einen Jeden, ob ihn nicht ein unwiderstehliches Bewußtseyn davon überzeuge, daß es eine ganz andere Wahrnehmung ist, wenn er am Tage die Sonne ansieht, als wenn er bei Nacht an sie denkt, wenn er wirklich Wermuth schmeckt oder eine Rose riecht, als wenn er sich einen solchen Geschmack oder Geruch bloß vorstellt? Wollte ein Skeptiker hartnäckig darauf bestehen, daß auch die klarste Sinneswahrnehmung nur ein Traum seyn könne, so wäre hierauf zu antworten: wir vernehmen unbestreitbar die Beziehung gewisser Gegenstände auf uns, deren Daseyn wir entweder mit unseren Sinnen wahrnehmen oder wahrzunehmen uns im Traum einbilden, und erfahren, daß sie von Vergnügen oder von Schmerz begleitet ist. Diese Gewißheit ist eben so groß, als unsere Glückseligkeit oder unser Elend, abgesehen von welchen wir gar kein Interesse haben, zu erkennen und überhaupt zu existiren [1]). Hiernach darf man wohl zu den beiden ersten Arten der Erkenntniß die sensitive oder sinnliche [2]) als

1) l. c. §. 14.

2) the sensitive knowledge.

**eine dritte hinzusetzen, d. h. die Erkenntniß des Daseyns besonderer Dinge außer uns, welche auf der Wahrnehmung und dem Bewußtseyn beruht, daß wir wirklich Vorstellungen von ihnen empfangen [1]).**

83. Dem Erkennen kommt nicht nur nicht mit der Wirklichkeit der Dinge, sondern nicht einmal mit dem Umfang unserer eigenen Vorstellungen eine gleiche Ausdehnung zu [2]). Dies erhellt auf das bestimmteste, wenn man es nach seinen vier Hauptrichtungen, nämlich in Hinsicht auf die Einerleiheit und Verschiedenheit, auf die Coexistenz, auf die Verhältnisse, und auf das wirkliche Daseyn erwägt.

Was den ersten Punct betrifft, so versteht es sich, daß in diesem Gebiet unsere anschaulichen Erkenntnisse so weit sich erstrecken, als unsere Vorstellungen selbst. Wir können keine Vorstellung besitzen, von der es uns nicht sogleich anschaulich wäre, daß sie das ist, was sie ist, und daß sie sich von jeder anderen unterscheidet [3]).

In Ansehung der Coexistenz ist unsere Erkenntniß sehr beschränkt, obgleich hierauf der beträchtlichste Theil unseres Wissens von den Substanzen beruht. Wir kennen nicht die Grundursachen der sinnenfälligen Eigenschaften

1) l. c. §. 14.: so that, I think, we may add to the two former sorts of knowledge this also of the existence of particular external objects, by that perception and consciousness we have of the actual entrance of ideas from them.

2) l. c. chap. III. §. 6.: the extent of our knowledge comes not only short of the reality of things, but even of the extent of our own ideas.

3) l. c. §. 8.

der Außendinge und vermögen daher nicht zu bestimmen, welche unter diesen Eigenschaften jederzeit in unserem zusammengesetzten Begriff eines Körpers sich beisammen finden müssen, oder welche mit den vorhandenen Merkmalen desselben unvereinbar sind. Auch ist die Nothwendigkeit des Zusammenhanges zwischen den ursprünglichen Eigenschaften und den abgeleiteten für uns nicht entdeckbar. Unsere Untersuchungen über die Körper beziehen sich großentheils auf ihr Vermögen, die sinnenfälligen Beschaffenheiten anderer Körper zu verändern. Hier reicht nun unser Wissen wohl wenig weiter, als unsere Erfahrung. Wir sind schwerlich im Stande, die meisten dieser Vermögen zu entdecken und ihr Daseyn in einem Gegenstande nach allgemeinen Grundsätzen aus einer nothwendigen Verknüpfung mit denjenigen Vorstellungen zu erkennen, welche für uns das Wesen des Gegenstandes ausmachen [1]). Besitzen wir so wenig Einsicht in die Kräfte und Wirkungen der körperlichen Substanzen, so läßt sich hieraus leicht schließen, daß wir in dieser Rücksicht noch weit mehr über die geistigen Substanzen im Dunkeln sind. Denn wir erlangen von letzteren auf dem natürlichen Wege keine anderen Vorstellungen, als diejenigen, die wir durch Reflexion über die Thätigkeiten unserer eigenen Seele gewinnen, soweit dieselben sich beobachten lassen [2]).

1) l. c. §. 9—17.

2) l. c. §. 17. Demzufolge läßt sich auch, behauptet Locke, l. c. §. 6., die Frage, ob unsere Seele materiell oder immateriell sey, auf keine entscheidende Art beantworten. Die Entscheidung derselben ist übrigens keineswegs so wichtig, wie Manche glauben und aus übertriebenem Eifer

Die Einstimmung und der Widerstreit unserer Vorstellungen im Betreff aller übrigen Verhältnisse bietet das größte Feld für unsere Erkenntnisse dar. Eben deswegen aber ist es schwer, ihren Umfang anzugeben. Die Fortschritte, welche in dieser Sphäre des Wissens möglich sind, hangen von dem Scharfsinn ab, mit dem man vermittelnde Begriffe auffindet, durch deren Hülfe Beziehungen zwischen den Vorstellungen anerkannt werden, ohne daß die Coexistenz derselben in Betracht kommt. Hier läßt sich nicht bestimmen, wann man mit solchen Entdeckungen zu Ende seyn oder wann die Vernunft alle Hülfsmittel gesammelt haben wird, deren sie hierzu fähig ist. Wer z. B. von der Algebra nichts weiß, kann sich keinen Begriff von den Wundern machen, welche durch sie in dieser Art bewerkstelligt worden sind. Mit Recht dürfen wir annehmen, wie oben schon bemerkt worden, daß keineswegs bloß die Vorstellungen von den Verhältnissen der Größe einer demonstrativen Erkenntniß fähig sind. Wenn die Begriffe von einem höchsten Wesen, dessen Macht, Güte und Weisheit unendlich ist, dessen Werk wir sind und von dem wir abhangen, und wenn die Begriffe von uns selbst, als von denkenden,

gern die Welt überreden möchten. Alle große Endzwecke der Moralität und Religion sind gesichert genug, auch ohne philosophische Beweise für die Unkörperlichkeit der Seele. Denn es ist einleuchtend, daß Gott, der uns als sinnlich vernünftige Wesen zuerst auf dieser Erde entstehen ließ und uns so manche Jahre in diesem Zustand erhielt, das Vermögen und den Willen hat, uns in den nämlichen Zustand in einer anderen Welt wiederherzustellen und uns dadurch der Vergeltung empfänglich zu machen, die er den Menschen bestimmt hat nach dem Verhältniß ihrer Handlungen in diesem Leben.

vernünftigen Wesen, bei der Klarheit, welche ihnen eigen ist, gehörig betrachtet und verfolgt würden, so würden sie unsere Pflichten und die Regeln unserer Handlungen so sicher begründen, daß die moralischen Wissenschaften eine Stelle unter den demonstrativen einnehmen könnten [1]).

Was endlich die vierte Art der Erkenntniß anlangt, welche das wirkliche Daseyn der Dinge zum Gegenstande hat, so besitzen wir von unserem eigenen Daseyn eine anschauliche Erkenntniß, vom Daseyn Gottes eine demonstrative, und von dem Daseyn aller übrigen Dinge nur eine sinnliche, welche nicht über die unseren Sinnen gegenwärtigen Gegenstände hinausreicht [2]).

1) l. c. §. 18 u. 19.

2) l. c. §. 21. Seinen Versuch, Gottes Daseyn mit mathematischer Evidenz durch Demonstration zu beweisen, theilt Locke l. c. B. IV. chap. X. mit. Jeder Mensch, sagt er dort, §. 2—7, erkennt mit anschaulicher Gewißheit, daß er selbst existirt und daß ein Nichts so wenig ein reales Wesen hervorbringen, als etwa zwei rechten Winkeln gleich seyn kann. Daher muß von Ewigkeit her etwas Reales existirt haben. Denn was nicht von Ewigkeit her ist, hat einen Anfang, und, was einen Anfang hat, verdankt sein Daseyn irgend einem anderen Wesen. Ferner ist es einleuchtend, daß Etwas, was sein Daseyn und seinen Beginn einem Anderen dankt, Alles, was in seinem Wesen sich findet und zu seiner Eigenthümlichkeit gehört, von einem Anderen erhalten haben muß. Alle Kräfte, die es besitzt, müssen aus der nämlichen Quelle herrühren. Die ewige Quelle aller Wesen muß also auch die Quelle und der Ursprung aller Kräfte, und folglich muß das ewige Wesen höchst mächtig seyn. Endlich, der Mensch findet Wahrnehmung und Erkenntniß in sich. Soll also die Erkenntniß nicht einmal einen Anfang genommen haben, so ist ein verständiges Wesen von Ewigkeit her gewesen. Der Einwurf ist unstatthaft,

Unser Wissen ist hiernach sehr beschränkt und das Gebiet desselben ist unendlich kleiner, als der Umfang der für uns nicht erkennbaren Gegenstände. Die Ursachen unserer Unwissenheit lassen sich unter folgenden drei Hauptpuncten zusammenfassen. Sie sind 1) Mangel an Vorstellungen, 2) Mangel an einer entdeckbaren Verknüpfung der vorhandenen Vorstellungen, 3) Mangel an Untersuchung und Prüfung derselben [1]).

84. Realität kommt der menschlichen Erkenntniß, da sie nicht unmittelbar, sondern durch Vermittlung von Vorstellungen ihre Gegenstände erfaßt, nur insofern zu, als die Vorstellungen der Wirklichkeit der Dinge ent-

daß es eine Zeit gegeben, da kein Wesen Erkenntniß besaß, da das ewige Wesen noch nicht zur Intelligenz gelangt war. Es ist eben so unmöglich, daß verstandlose, blindlings wirkende Dinge ein denkendes Wesen hervorbringen, als daß ein Triangel es bewirken kann, daß seine drei Winkel grösser als zwei rechte seyn. Denn es widerspricht dem Begriffe der bewußtlosen Materie, in sich selbst Empfindung, Wahrnehmung und Erkenntniß zu legen, so wie es dem Begriff eines Triangels widerspricht, sich Winkel zu geben, welche größer sind, als zwei rechte. So leitet uns die Vernunft von dem Nachdenken über unser eignes Selbst und über das, was wir unbestreitbar in unserer eigenen Natur finden, zur Erkenntniß der gewissen und einleuchtenden Wahrheit: es existirt ein ewiges, höchst mächtiges und die höchste Erkenntniß besitzendes Wesen. Ob man dieses Gott nenne oder nicht, darauf kommt nichts an; die Sache selbst ist einleuchtend, und wenn man den angegebenen Begriff gehörig erwägt, so kann man aus ihm leicht alle andere Eigenschaften ableiten, welche wir dem ewigen Wesen zuschreiben müssen. Vergl. l. c. §. 8—19.

1) l. c. §. 22.

sprechen [1]). Hier entsteht nun die Frage, was soll das Kriterium dieses Entsprechens seyn? Wie soll der Verstand, wenn er unmittelbar nur seine eigenen Vorstellungen gewahrt, von ihrer Uebereinstimmung mit den Dingen sich fest überzeugen? Bei dieser Untersuchung ergibt es sich, daß wir für zwei Arten von Vorstellungen eine solche Uebereinstimmung mit Gewißheit annehmen dürfen.

Erstlich müssen die einfachen Vorstellungen, da der Verstand sie auf keine Weise selbst zu erzeugen vermag, nothwendig das Product von Dingen seyn, welche eine natürliche Einwirkung auf unser Gemüth üben und in uns die Anerkennungen veranlassen, zu deren Anregung sie durch die Weisheit und den Willen unseres Schöpfers bestimmt und eingerichtet sind. Einfache Vorstellungen sind also keine Erdichtungen unserer Einbildungskraft, sondern die natürlichen und regelmäßigen Wirkungen von Dingen außer uns, die einen realen Einfluß auf uns äußern. Wir finden daher an ihnen diejenige Uebereinstimmung mit ihren Gegenständen, welche unser Zustand hiernieden erfodert. Sie stellen uns die Dinge unter der Erscheinung dar, zu deren Hervorbringung diese geeignet sind, und wir werden hierdurch in den Stand gesetzt, die verschiedenen Arten und Zustände der besonderen Substanzen zu unterscheiden und den uns nothwendigen und nützlichen Gebrauch von ihnen zu machen [2]).

1) l. c. chap. IV. §. 3. It is evident, the mind knows not things immediately, but only by the intervention of the ideas it has of them. Our knowledge therefore is *real*, only so far as there is a conformity between our ideas and the reality of things.

2) l. c. §. 4. Simple ideas are not fictions of our fancies,

Zweitens kann die zur Realität der Erkenntniß erfoderliche Uebereinstimmung keinem unserer zusammengesetzten Begriffe fehlen, mit Ausnahme der Begriffe von Substanzen, indem die übrigen sämmtlich nicht Copieen existirender Dinge, sondern von dem Verstande selbst gebildete Originale sind. In allem unseren Denken, Schließen und Untersuchen nehmen wir die Dinge nur soweit in Anspruch, als sie solchen Begriffen entsprechen. Zu ihnen gehören z. B. die mathematischen Vorstellungen. Der Mathematiker betrachtet das Wesen und die Eigenschaften eines Rechteckes oder eines Kreises nur insofern, als sie Objecte in seinem Verstande sind. Es ist möglich, daß er sie in seinem Leben nie an existirenden Dingen mit mathematischer Genauigkeit, d. h. mit vollkommner Treue dargestellt finden wird. Nichtsdestoweniger sind die Erkenntnisse, die er von ihnen oder von anderen Figuren besitzt, wahr und gewiß und gelten selbst hinsichtlich auf reale Außendinge, weil diese hierbei nur soweit in Betracht kommen, als sie jenen Originalbegriffen gemäß sich verhalten [1]).

Die Vorstellungen von Substanzen gewähren eine reale Erkenntniß, wenn sie mit den Dingen übereinstimmen. Sie müssen daher, um uns dieselbe zu ver-

but the natural and regular productions of things without us, really operating upon us.

1) l. c. §. 5—7. All our complex ideas, except those of substances, being archetypes of the mind's own making, not intended to be the copies of any thing, nor referred to the existence of any thing, as to their originals, cannot want any conformity necessary to real knowledge.

schaffen, immer von Gegenständen hergenommen seyn, welche existiren oder existirt haben. Ihre Merkmale dürfen nicht nach Belieben, geschehe es auch widerspruchslos, ohne ein Vorbild in der Natur, zusammengesetzt werden, sondern unser Verstand darf sie nur so verknüpfen, wie er sie in der Natur als verbunden entdeckt hat. Alsdann besitzt er in diesen Begriffen wahre, wenn gleich nicht sehr genaue Abbilder, und gewinnt durch sie eine reale, obschon nicht eben weit reichende Erkenntniß [1]).

85. Die Wahrheit in der eigentlichen Bedeutung des Wortes scheint nichts Anderes zu seyn, als eine Verbindung oder Trennung von Zeichen, welche gemäß der wechselseitigen Uebereinstimmung oder dem Gegensatze der bezeichneten Dinge erfolgt. Die Verbindung und Trennung von Zeichen ist dasselbe, was mit einem anderen Worte das Urtheil heißt [2]). Die Wahrheit be-

1) l. c. §. 11—13. Herein therefore is founded the reality of our knowledge concerning substances, that all our complex ideas of them must be such and such only, as are made up of such simple ones, as have been discovered to co-exist in nature. And our ideas being thus true, though not, perhaps, very exact copies, are yet the subjects of real (as far as we have any) knowledge of them. Which (as has been already shewn) will not be found to reach very far: but so far, as it does, it will still be real knowledge.

2) l. c. chap. V. §. 2: Truth then seems to me, in the proper import of the word, to signify nothing but the joining or separating of signs, as the things signified by them do agree or disagree one with another. The joining or separating of signs here meant, is what by another name we call proposition.

trifft also eigentlich nur die Urtheile. Die Zeichen, deren man sich gewöhnlich bedient, sind von zweierlei Art, nämlich theils Vorstellungen, theils Worte. Daher gibt es auch zwei Arten von Urtheilen, bloß gedachte, und durch die Sprache ausgedrückte [1]). In den ersteren werden die Begriffe ohne den Gebrauch von Worten verknüpft oder getrennt, je nachdem unser Verstand ihre Uebereinstimmung oder ihren Gegensatz aufgefaßt hat. Die letzteren sind bejahende und verneinende Sätze, in welchen Worte als Zeichen unserer Vorstellungen verknüpft und getrennt werden [2]). Wenn man die Vorstellungen in der Seele dem Verhältniß ihrer Objecte angemessen mit einander in Verbindung setzt oder von einander ausschließt, so findet die bloß gedachte Wahrheit Statt [3]). Die Wahrheit der Worte [4]) ist etwas Anderes, sie besteht darin, daß diese eben so von einander bejaht oder verneint werden, wie die durch sie ausgedrückten Begriffe übereinstimmen oder einander widerstreiten. Sie ist selbst auch von zweifacher Art. Entweder ist sie lediglich eine Zusammenstellung von Worten und inhaltsleer, wenn die bezeichneten Vorstellungen sich nicht auf Dinge beziehen, die in der Natur existiren oder existiren können. Oder sie besitzt einen realen, lehrreichen Inhalt [5]).

Alle Erkenntniß besteht entweder aus besonderen oder aus allgemeinen Wahrheiten. Von den letzteren,

1) mental propositions — verbal propositions.

2) l. c. §. 5.

3) mental truth.

4) truth of words.

5) l. c. §. 6. u. 8.

nach welchen unser Verstand mit Recht am meisten strebt, ist es ausgemacht, daß sie niemals gehörig mitgetheilt und selten gefaßt werden können, wenn sie nicht in Sätzen ausgesprochen sind. Deshalb kommt die Wahrheit und Gewißheit der allgemeinen Sätze für die menschliche Erkenntniß sehr in Betracht [1]).

Von der Wahrheit eines allgemeinen Satzes läßt sich keine Gewißheit erlangen, wenn man nicht die bestimmten Grenzen und den Umfang der Geschlechter oder Gattungen kennt, welche durch die Worte bezeichnet werden. Es ist also nothwendig, daß uns das Wesen eines jeden Geschlechtes bekannt sey. Dies hat bei den einfachen Vorstellungen und Bestimmungen keine Schwierigkeit. Denn hier ist das Nominalwesen und das Realwesen eins und dasselbe, oder, mit anderen Worten, der abstracte Begriff, welchen die allgemeinen Worte bezeichnen, macht allein das Wesen und die einzig mögliche Grenze des Geschlechtes aus [2]). Daher ist es hier nicht zweifelhaft, wie weit die Gattung sich erstreckt, nämlich nur diejenigen Dinge gehören zu ihr, welche dem Begriffe vollkommen entsprechen. Hingegen bei den Substanzen, wo man voraussetzt, daß ein von dem Nomi-

1) l. c. chap. VI. §. 2.

2) l. c. §. 4. This, in all simple ideas and modes, is not hard to do. For in these, the real and nominal essence being the same, or, which is all one, the abstract idea which the general term stands for, being the sole essence and boundary that is or can be supposed of the species, there can be no doubt, how far the species extends, or what things are comprehended under each term.

nalwesen verschiedenes Realwesen den Umfang der Gattungen bestimme und begrenze, ist die Ausdehnung der Bedeutung der allgemeinen Worte sehr ungewiß [1]). Dies Realwesen ist uns unbekannt und deswegen vermögen wir nicht einzusehen, was zu einer Gattung an sich gehört oder nicht, und was demnach mit Gewißheit von ihr bejaht oder verneint werden kann. Nur wenn wir uns an das Nominalwesen halten, als an dasjenige, was die Grenzen jedes Geschlechtes für unser Bewußtseyn bestimmt, und wenn wir die Anwendung der allgemeinen Worte auf die Individuen beschränken, in denen der ausgedrückte zusammengesetzte Begriff gefunden wird, so sind wir nicht in der Gefahr, die Grenzen der Gattungen zu verkennen, und der Zweifel fällt weg, ob ein Satz in dieser Rücksicht wahr oder falsch sey [2]). Ueberhaupt irrt man durchaus, wenn man bei den Ausdrücken „Wesen und Geschlecht" noch eine andere Realität im Sinne hat, als diejenige, welche den abstracten Begriffen nebst ihren Sprachzeichen zukommt. Die Annahme, daß die Gattungen der Dinge etwas Anderes seyn, als die Classificirungen derselben unter allgemeine Benennungen, kann nur die Wahrheit verwirren und muß in die allgemeinen Sätze Ungewißheit bringen [3]). Also

1) but in substances, wherein a real essence, distinct from the nominal, is supposed to constitute, determine and bound the species, the extent of the general word is very uncertain.

2) l. c. §. 4.

3) l. c.: I have chose to explain this uncertainty of propositions in this scholastick way, and have made use of the terms of essences and species, on purpose to shew the absurdity and inconvenience there is to

dürfen die Gattungsnamen der Substanzen bloß als Bezeichnungen von Begriffen, die in unserem Verstande sich befinden, gebraucht werden. Obgleich sie dann eine klare und bestimmte Bedeutung mit sich führen, können sie uns doch nicht dazu dienen, viele allgemeine Sätze zu bilden, von deren Wahrheit wir Gewißheit besäßen. Wir sind zwar bei einem solchen Gebrauche nicht darüber ungewiß, was für Gegenstände unter ihren Umfang fallen, aber der Inhalt des durch sie Bezeichneten besteht aus solchen einfachen Vorstellungen, deren nothwendige Verknüpfung oder Unvereinbarkeit mit sehr wenigen anderen Vorstellungen von uns entdeckt werden kann [1]). Die zusammengesetzten Begriffe, welche eigentlich durch unsere Benennungen der Gattungen von Substanzen ausgedrückt werden, sind Inbegriffe gewisser Eigenschaften, deren Coexistenz in einem unbekannten, von uns „Substanz" genannten Substrate für unsere Wahrnehmung und Beobachtung sich ergeben hat. Ob noch andere Eigenschaften und welche mit den von uns wahrgenommenen sich zusammenfinden müssen, würden wir bloß unter der Bedingung mit Zuverlässigkeit zu erkennen vermögen, wenn wir die Umstände, von denen die Eigenschaften abhängig sind, zu entdecken im Stande

think of them, as of any other sort of realities, than barely abstract ideas, with names to them. To suppose, that the species of things are any thing, but the sorting of them under general names, according as they agree to several abstract ideas, of which we make those names the signs, is to confound truth and introduce uncertainty into all general propositions, that can be made about them.

1) l. c. §. 6.

wären. Dies ist aber bei den ursprünglichen nur in sehr geringem Maße und bei den abgeleiteten gar nicht möglich. Wir sind unbekannt mit der Natur und der inneren Einrichtung der Substanzen, auf welcher die abgeleiteten Eigenschaften beruhen, und wären wir auch hiermit bekannt, so würde uns dies doch nur zu einer auf besondere Fälle eingeschränkten Erfahrungserkenntniß, zu keiner allgemeinen Einsicht verhelfen, weil unser Verstand nicht fähig ist, eine nothwendig denkbare Verknüpfung zwischen einer abgeleiteten Eigenschaft und irgend einer Modification einer ursprünglichen zu entdecken [1]. Aus diesen Gründen gibt es nur wenige allgemeine Sätze in Betreff von Substanzen, die eine nicht zu bezweifelnde Gewißheit enthalten können, und diese sind von so geringer Bedeutung, daß wir mit Fug unsere zuverlässige allgemeine Erkenntniß von Substanzen für beinahe gar Nichts ansehen dürfen [2].

Von welcher Art allgemeine Sätze auch immer seyn mögen, so lassen sie keine Gewißheit zu, wenn die in ihnen gebrauchten Worte nicht Zeichen solcher Begriffe sind, deren Einstimmung oder Widerstreit von uns entdeckt werden kann. Wir sind ihrer Wahrheit oder Falschheit insofern gewiß, als wir einsehen, daß die bezeichneten Begriffe dergestalt mit einander einstimmen oder sich widerstreiten, wie einer von dem anderen entweder affirmativ oder negativ ausgesagt wird. Hieraus ergibt

1) l. c. §. 7.

2) l. c. §. 15.: but these are so few and of so little moment, that we may justly look on our certain general knowledge of substances, as almost none at all.

sich, daß die allgemeine Gewißheit nirgends anders, als in unseren Begriffen, zu finden ist. Suchen wir sie außer uns in Erfahrungen und Beobachtungen, so gelangen wir auf diesem Wege bloß zu einer Erkenntniß besonderer Fälle [1]).

Mit Unrecht herrschte früher unter den Gelehrten die Meinung, daß Grundsätze das Fundament aller Erkenntniß seyn und daß jede Wissenschaft auf gewisse allgemeine Vorkenntnisse gebaut werden müsse, von denen der Verstand ausgehe und durch welche er zur Untersuchung der ihr angehörigen Gegenstände geleitet werde. Solche allgemeine Sätze nennt man Principien [2]). Wahrscheinlich gab der gute Erfolg, den dies Verfahren in der Mathematik zu haben schien, zur Anwendung desselben in anderen Wissenschaften Veranlassung. Bei gehöriger Erwägung wird man sich aber überzeugen, daß die Fortschritte und die Gewißheit der realen Erkenntniß, welche man in der Mathematik erreicht hat, nicht aus dem Einflusse solcher Principien entspringen. Sie rühren einzig aus dem Umstande her, daß hier die Begriffe durchaus klar, deutlich und vollständig sind, und daß man das Verhältniß der Gleichheit und Ungleichheit zwischen einigen unter ihnen mit anschaulicher Erkenntniß auffassen kann, wodurch der Weg gebahnt wird, es auch an den anderen Begriffen zu entdecken, ganz ohne Hülfe

1) l. c. §. 16.

2) l. c. chap. XII. §. 1. It having been the common received opinion amongst men of letters, that *maxims* were the foundation of all knowledge etc. — These doctrines, thus laid down for foundations of any science, were called principles.

jener Grundsätze. Oder sollte wohl ein Knabe nur vermittelst des Axiomes: „das Ganze ist größer, als ein Theil," einsehen, daß sein ganzer Körper größer ist, als sein kleiner Finger? Man überlege die Frage, ob von der Mehrzahl der Menschen der besondere Fall, oder die allgemeine Regel am ersten und am deutlichsten gedacht wird, und welches von beiden dem anderen Ursprung und Bedeutung gibt? Die allgemeinen Regeln sind Vergleichungen allgemeiner und abstracter Begriffe, und diese sind das Werk des Verstandes, der sie bildete und mit Worten bezeichnete, um das Nachdenken zu erleichtern und viele und mannigfaltige Beobachtungen in allgemeine Ausdrücke und kurze Regeln zu fassen. Die Erkenntniß aber gründete sich auf die Wahrnehmung der besonderen Fälle und begann hiermit, wenn dieselben gleich in der Folge außer Acht gelassen wurden. Dem Verstand ist es natürlich, indem er immer darauf bedacht ist, sein Wissen zu erweitern, daß er mit größter Sorgfalt allgemeine Begriffe sammelt und den gehörigen Gebrauch von ihnen macht, welcher darin besteht, das Gedächtniß von der beschwerlichen Last des Besonderen zu befreien [1]).

86. Der Verstand ward dem Menschen nicht allein zur Speculation, sondern auch zur Leitung seines Lebens verliehen. Die Menschen würden übel daran seyn, wenn sie zu diesem letzteren Behufe nichts Anderes, als die Gewißheit wahrer Erkenntnisse besäßen. Da diese, wie wir gesehen haben, sehr beschränkt sind, so würden wir oft in völliger Dunkelheit und rücksichtlich auf die meisten

1) l. c. §. 3.

Handlungen im Zustande gänzlicher Unentschiedenheit uns befinden, sofern wir nichts hätten, was uns in Ermanglung einer klaren und zuverlässigen Erkenntniß zur Führung dienen könnte. Das Vermögen, welches Gott uns gegeben, um den Mangel einer solchen Erkenntniß in Fällen zu ersetzen, wo sie nicht erreichbar ist, besteht in dem Meinen [1]). Der Verstand nimmt in Anwendung desselben an, daß Vorstellungen sich einstimmig oder widerstreitend zu einander verhalten; daß also Sätze wahr oder falsch sind, ohne durch zureichende Beweise die einleuchtende demonstrative Gewißheit gefunden zu haben. Die Art der Ueberzeugung, welche hierbei seinem Bewußtseyn zukommt, ist die Wahrscheinlichkeit [2]). In ihr gibt es viele Grade von der nächsten Angrenzung an Gewißheit und Demonstration bis zur Unwahrscheinlichkeit und zu den Grenzen der Unmöglichkeit. Ihnen entsprechen die Grade der Beistimmung oder des Fürwahrhaltens von der vollen Zuversicht bis zur Muthmaßung, zum Zweifel und Mißtrauen [3]).

87. Das vieldeutige Wort „Vernunft" [4]) soll hier in dem Sinne genommen werden, worin es das Vermögen bezeichnet, die Mittel zur Entdeckung theils der Ge-

1) Judgment. l. c. chap. XIV.

2) probability.

3) l. c. §. 2.: but there being degrees herein, from the very neighbourhood of certainty and demonstration, quite down to improbability and unlikeliness, even to the confines of impossibility; and also degrees of assent from full assurance and confidence, quite down to conjecture, doubt and distrust.

4) reason.

wißheit, theils der Wahrscheinlichkeit aufzufinden und richtig anzuwenden [1]). An der Vernunftäußerung lassen sich vier Grade unterscheiden. Der erste und höchste besteht in dem Auffinden der Beweise. Der zweite in der regelmäßigen und methodischen Anordnung derselben, um ihre Verknüpfung und Stärke klar und leicht bemerkbar zu machen. Der dritte in der Wahrnehmung ihrer Verknüpfung, und der vierte in der Bildung eines richtigen Schlußsatzes [2]). Das Bewußtseyn und der Gebrauch der syllogistischen Formen ist hierbei entbehrlich. Achten wir auf die Thätigkeiten unseres Geistes, so wird uns nicht entgehen, daß wir alsdann am besten und deutlichsten schließen, wann wir, ohne unsere Gedanken auf irgend eine Regel der Syllogistik zurückzuführen, bloß den Zusammenhang unserer Beweisführung im Auge haben [3]).

Obgleich die Vernunft in die Tiefen des Meeres und der Erde eindringt, unsere Gedanken bis zu den Sternen erhebt und uns durch die unermeßlichen Räume des Weltgebäudes leitet, so umfaßt sie doch nicht den ganzen Umfang der realen, selbst nicht einmal der körperlichen Dinge. Sie versagt uns ihren Dienst in manchen Fällen, die wir unter folgende Gesichtspuncte stellen können [4]). Erstlich verläßt sie uns gänzlich, wo uns Vorstellungen fehlen. Zweitens wird sie häufig gehemmt durch die Dunkelheit, Verworrenheit und Unvollkommen-

1) l. c. chap. XVII. §. 2.

2) l. c. §. 3.

3) l. c. §. 4.

4) l. c. §. 9—13.

heiten der Vorstellungen; alsdann sehen wir uns in Schwierigkeiten und Widersprüche verwickelt. So haben wir z. B. von dem kleinsten Grade der Ausdehnung der Materie und von der Unendlichkeit keine vollkommene Vorstellung. Deshalb können wir uns in die Theilbarkeit der Materie nicht zurecht finden. Wir besitzen nur unvollkommene Vorstellungen von den Wirkungsweisen unserer Seele, von dem Anfange der Bewegung und des Denkens und von der Weise, wie die Seele beides in uns hervorbringt, noch mangelhaftere von der Wirkungsart Gottes. Hieraus entspringen die großen Schwierigkeiten in der Betrachtung und Erklärung der Causalität der frei handelnden Geschöpfe, welche die Vernunft sich selber nicht zu lösen vermag. Drittens kann unsere Vernunft oft nicht weiter, weil ihr die vermittelnden Begriffe verborgen bleiben, die zur Offenbarung der Uebereinstimmung oder des Widerstreites zwischen zwei anderen Vorstellungen dienen könnten. Viertens, wenn unsere Untersuchung von falschen Principien ausgeht, so geräth sie oft in Ungereimtheiten und Widersprüche, ohne einen Ausgang aus denselben zu erblicken. In diesem Falle wird die Vernunft vergebens um Hülfe angerufen, es müßte denn dazu seyn, um den Irrthum zu entdecken und den Einfluß der verkehrten Grundsätze zu entfernen. Die Vernunft hellt so wenig die Schwierigkeiten auf, die aus dem Gebrauch untauglicher Principien entspringen, daß sie vielmehr, wenn man diese verfolgt, nur immer tiefer in die Verwirrung hineinführt. Endlich fünftens sind es nicht selten zweifelhafte Worte und ungewisse Bezeichnungen, durch welche die Vernunft irregeführt und in ihrer Thätigkeit beschränkt wird.

**88. Wenn man die Vernunft und den Glauben[1]) einander entgegensetzt, so kann man unter jener nur das Vermögen verstehen, die Gewißheit oder Wahrscheinlichkeit von Wahrheiten durch Folgerung aus solchen Vor**stellungen zu entdecken, welche unser Geist bloß vermittelst des Gebrauches seiner natürlichen Kräfte, nämlich vermittelst der Sinneswahrnehmung und der Reflexion, gewonnen hat. Der Glaube hingegen ist dann das Fürwahrhalten eines nicht durch Schlüsse gefundenen Satzes, das sich lediglich auf das Ansehen des Verkündigers stützt, als eines göttlichen, auf einem außerordentlichen Wege etwas bekannt machenden Gesandten[2]). Diese Weise, Menschen zu unterrichten, heißt Offenbarung[3]).

Zur Festsetzung der Grenzen zwischen der Vernunft in diesem Sinne und dem Offenbarungsglauben dienen folgende Bemerkungen[4]). 1) Kein von Gott inspirirter Mensch vermag Anderen durch irgend eine Offenbarungsweise neue einfache Vorstellungen mitzutheilen. Nie können uns vermittelst Zeichen Gegenstände kenntlich werden, von denen wir zuvor durchaus keine Vorstellung gehabt haben. 2) Wahrheiten, welche wir durch die Erwägung unserer eigenen Begriffe deutlich entdecken, enthalten für uns mehr Gewißheit, als wenn sie durch eine überlieferte Offenbarung zu uns gelangen. Denn die Einsicht, daß eine solche ursprünglich von Gott gekommen, ist minder zuverlässig, als die Erkenntniß, welche

1) faith.

2) l. c. chap. XVIII. §. 2.

3) revelation.

4) l. c. §. 3—11.

aus deutlicher Wahrnehmung der Einstimmung oder des Widerstreites unserer Begriffe entspringt. 3) Kein Satz darf für geoffenbart angenommen werden, wenn er unserer klaren anschaulichen Erkenntniß widerspricht. Die Ueberzeugung, daß wir uns erstlich nicht täuschen, wenn wir etwas auf unmittelbare göttliche Belehrung zurückführen, und daß wir zweitens diese richtig verstehen, ist keiner so großen Evidenz fähig, als die anschauliche Erkenntniß. 4) In allen Dingen, wo wir durch unsere Begriffe und durch die Principien unseres Erkennens einer einleuchtenden Gewißheit fähig sind, ist unsere Vernunft die befugte Richterinn. Ihre Entscheidungen können zwar durch die Uebereinstimmung der Offenbarung bestätigt, aber nicht durch das Gegentheil entkräftet werden. Niemals tritt eine Verbindlichkeit für uns ein, da wo ein klarer und einleuchtender Ausspruch der Vernunft vorliegt, ihn für die entgegengesetzte Meinung unter dem Vorwande hinzugeben, daß diese ein Glaubensartikel sey. 5) Es gibt aber viele Dinge, von denen wir nur sehr unvollkommene oder gar keine Begriffe besitzen, andere, deren vergangenes, gegenwärtiges oder zukünftiges Daseyn wir durch den natürlichen Gebrauch unserer Fähigkeiten nicht zu erkennen im Stande sind. Solche Gegenstände, welche über die Entdeckung auf dem natürlichen Wege und über die Vernunft hinausgehen, machen, insofern sie offenbart worden sind, den eigenthümlichen Inhalt des Glaubens aus. Die Empörung eines Theils der Engel gegen Gott, der Verlust ihres ersten glücklichen Zustandes, die Auferstehung der Todten, diese und ähnliche Puncte sind Glaubenssachen, mit denen die Vernunft unmittelbar nichts zu thun hat. Ueberhaupt

versteht es sich, daß Alles, was wirklich von Gott geoffenbart worden, für einen unbestreitbaren Glaubensartikel gelten muß. Ob aber etwas eine göttliche Offenbarung seyn könne oder nicht, hat die Vernunft zu beurtheilen [1]).

---

89. Der ausgezeichnete Beifall, welchen die Lockesche Erkenntnißlehre, ungeachtet es auch an Bestrei-

1) l. c. §. 10.: Whatever God hath revealed, is certainly true; no doubt can be made of it. This is the proper object of faith. But whether it be a divine revelation or no, reason must judge.— Locke beschließt seinen Versuch über den Verstand mit folgender Haupteintheilung der Wissenschaften. Alles, sagt er B. IV. chap. XXI., was in das Gebiet des menschlichen Erkennens fallen kann, betrifft entweder 1) die Natur der Dinge, wie sie an sich selbst sind, ihre Verhältnisse und Wirkungsarten, oder 2) dasjenige, was der Mensch als ein vernünftiges frei handelndes Wesen zur Erreichung von Zwecken, vornehmlich der Glückseligkeit, thun soll, oder 3) die Mittel und Wege, wodurch die Erkenntniß von beiden erworben und mitgetheilt werden kann. Hiernach zerfallen die Wissenschaften in drei Hauptclassen. Die eine ist die Physik oder Naturphilosophie in einem etwas erweiterten Sinne dieses Wortes (φυσικὴ or natural philosophy in a little more enlarged sense of the word). Ihr Endzweck ist bloß theoretische Wahrheit, und jeder Gegenstand, der eigenthümliche Eigenschaften und Wirkungsarten besitzt, und hinsichtlich auf welchen diese Wahrheit erreicht werden kann, gehört unter diesen Erkenntnißzweig. Die andere ist die praktische Wissenschaft (πρακτικὴ), mit deren Hülfe die Geschicklichkeit erworben werden soll, unsere eigenen Fähigkeiten und Handlungen zur Erreichung von guten und nützlichen Dingen richtig anzuwenden. Ihr wichtigster Theil ist die Ethik (Ethicks).

tungen derselben natürlicher Weise nicht fehlte, zunächst und hauptsächlich in ihrem Vaterland und in Frankreich, später auch in Deutschland erlangte, ist aus der Beschaffenheit ihres Inhaltes und ihrer Darstellung sehr begreiflich. Mit dem wissenschaftlichen Interesse, welches eine so scharfsinnige und umfassende Untersuchung der psychischen Bedingungen der menschlichen Erkenntniß in Anspruch nahm, verband sich das Gefällige und Bequeme des klaren, allgemein verständlichen Vortrages und eines Standpunctes der Betrachtung, welcher bei weitem der größeren Menge der Leser angemessen und zusagend seyn mußte. Auf die philosophischen Bestrebungen, die von nun an in England und in Frankreich zum Vorschein kamen, erhielten Locke's Ansicht und Methode den entschiedensten Einfluß. In beiden Ländern blieb die herr-

Diese untersucht diejenigen Regeln und Bestimmungsgründe des menschlichen Handelns, die zur Glückseligkeit leiten, nebst den Mitteln ihrer Anwendung. Ihr Endzweck ist nicht bloß Erkenntniß der Wahrheit, sondern Sittlichkeit und ein derselben angemessenes Betragen. Der dritte Zweig des Wissens kann Semiotik oder die Lehre von den Zeichen (σημιωτικὴ or the doctrine of signs), und da die gebräuchlichsten Zeichen Worte sind, auch Logik genannt werden (the most usual whereof being words, it is aptly enough termed also λογικὴ, logick). Ihr Geschäft ist, die Natur der Zeichen zu betrachten, deren sich der Verstand bedient, um theils die Gegenstände mit ihrer Hülfe aufzufassen, theils seine Erkenntniß Anderen mitzutheilen. Die Erwägung der Vorstellungen und der Worte, als der großen Werkzeuge der Erkenntniß, ist für denjenigen wichtig, der eine vollständige Einsicht in das menschliche Erkenntnißvermögen gewinnen will. Würden sie genau und sorgfältig in Untersuchung gezogen, so dürfte wohl eine andere Art von Logik und Kritik zu Stande kommen, als bis jetzt vorhanden ist.

schende Richtung der Meditation auf empirische Psychologie und praktische Philosophie beschränkt, ohne sich wieder zu den höheren Problemen der Metaphysik zu erheben. In Deutschland allein behauptete sich der eigentlich speculative, auf diese Probleme gewandte Forschungsgeist, nachdem er hier zuerst, seit dem Verfall der Scholastik, in Leibnitz einen großen Repräsentanten gefunden, bis auf den heutigen Tag.

Ueberhaupt kommen von nun an nur die genannten drei Länder für die allgemeine Geschichte der Philosophie in Erwägung. In den Niederlanden und in Italien zeigte sich keine in den Entwicklungsgang der philosophirenden Vernunft eingreifende Geistesthätigkeit mehr, und unter den übrigen Völkern Europa's und des gesammten cultivirten Theiles der Erde ist bis jetzt eine solche noch nicht erschienen.

Bevor wir zur Betrachtung der wichtigeren unter den durch Locke's Vorgang in Frankreich und in England angeregten und ohne Streben nach einem objectiv gültigen metaphysischen Wissen die Bestimmung der subjectiven Natur des menschlichen Erkennens betreffenden philosophischen Versuchen uns wenden, bieten sich unserer Aufmerksamkeit die Speculationen unseres großen Leibnitz, als eines Zeitgenossen von Locke, dar, und wir verbinden mit ihrer Schilderung eine Uebersicht der von Wolf unternommenen Modification und systematischen Ausführung der Leibnitzischen Ideen.

---

## IV. Leibnitzens Idealismus und die Leibnitzisch-Wolfische Philosophie.

### 1. Leibnitzens Idealismus.

90. Leibnitz [1]), welcher zuerst in unserem Vaterland als Urheber eines neuen, den vorzüglichsten bisheri-

1) Gottfried Wilhelm Freiherr von Leibnitz ward zu Leipzig 1646 geboren. Seinen Vater, Friedrich Leibnitz, Professor der Philosophie daselbst, verlor er schon in seinem sechsten Jahre; seine Mutter aber, eine gebildete und verständige Frau, sorgte gut für seine Erziehung. Von Kindheit an zeichnete er sich aus durch Lernbegierde und Leichtigkeit im Lernen. Seine akademischen Studien, die er der Philosophie, Mathematik und Jurisprudenz widmete, begann er 1661 in Leipzig, setzte sie in Jena fort, und vollendete sie in seiner Vaterstadt. In seinem zwanzigsten Jahre war er bereits Magister der Philosophie und Baccalaureus der Rechte und erhielt zu Altdorf die juristische Doctorwürde, die man ihm zu Leipzig, wie es scheint, wegen seiner Jugend, versagt hatte. Zum akademischen Lehrfache zog ihn seine Neigung nicht hin. Reisen durch Deutschland, nach Frankreich, England und Italien, besonders sein mehrjähriger Aufenthalt zu Paris, trugen zu seiner wissenschaftlichen Ausbildung nicht wenig bei und verschafften ihm die persönliche Bekanntschaft vieler der ausgezeichnetsten Gelehrten seines Zeitalters. Der Herzog Johann Friedrich von Braunschweig ernannte ihn, der eben damals zu Paris sich be-

gen Leistungen in der metaphysischen Speculation zur Seite stehenden Versuches einer Erklärung des Allgemeinen und Nothwendigen im Seyn und im Erkennen hervortrat und hierdurch mittelbar der erste Gründer einer eigenthümlichen deutschen Schule der Philosophie ward [1]),

fand, 1674 zum Bibliothekar in Hannover, mit der Erlaubniß, so lange es ihm gefallen würde, im Auslande zuzubringen. Leibnitz trat im Herbste 1676 diese Stelle an, die er bis zu seinem Lebensende behielt. Zu der großen öffentlichen Anerkennung, welche seine gelehrten Verdienste schon während seines Lebens in Europa fanden, gesellten sich angemessene äußere Ehrenzeichen und Belohnungen. Die Akademie der Wissenschaften zu Paris, wie auch die zu London, erwählte ihn zu ihrem auswärtigen Mitgliede, und von der seinem Rath und seinen Vorschlägen gemäß unter Friedrich I. zu Berlin gestifteten ward er Präsident. Der deutsche Kaiser erhob ihn in den Freiherrnstand und verlieh ihm außerdem die Würde eines Reichshofrathes, mit einem Jahrgehalte von zweitausend Gulden, Peter I. von Rußland ertheilte ihm eine Pension von tausend Rubeln und von Hannöverscher Seite ward er zum geheimen Justizrath und zum Historiographen ernannt. Seine letzten Lebensjahre wurden etwas durch den ihn tief berührenden Streit getrübt, den er mit Newton über die Frage führte, wer von ihnen beiden der erste Erfinder der Differentialrechnung sey, und welchen eine Commission der Londoner Akademie der Wissenschaften, auf deren Ausspruch sich Leibnitz hierin berufen, zu Gunsten seines Gegners entschied. Er starb in Hannover 1716.

1) Bevor Leibnitzens erste philosophische Abhandlungen erschienen, hatte bereits ein anderer Deutscher, Samuel Freiherr von Pufendorf (Sohn eines Predigers, geboren 1632 in der Nähe von Chemnitz im Erzgebirge, starb als Brandenburgischer geheimer Rath und Historiograph 1694 zu Berlin) als philosophischer Rechtsgelehrter sich großen Ruhm erworben. Pufendorf machte Epoche in einem Zweige der praktischen Philosophie, indem er die von Hobbes, in den

vereinigte philosophischen Tiefsinn mit wissenschaftlicher Erfindungskraft überhaupt und mit einer über alle Hauptfächer des Wissens sich verbreitenden Geistesthätigkeit und Gelehrsamkeit. Er war nicht bloß Philosoph und ein großer Mathematiker und Naturkundiger, sondern auch Theolog, Rechtsgelehrter, Sprach- und Geschichtsforscher [1]). Die Vielgeschäftigkeit seines allseitigen Ko-

oben angeführten Schriften, und von Hugo Grotius (geb. 1583 zu Delft, gest. 1645), in dem bekannten Werke de jure belli et pacis, für die philosophische Rechtslehre eröffnete Bahn weiter verfolgte und diese zuerst als eine besondere Wissenschaft systematisch zu bearbeiten unternahm, obgleich er ihr Gebiet von dem der Ethik noch nicht bestimmt zu unterscheiden bedacht war. Sein Hauptwerk in diesem Fache, de jure naturae et gentium, erschien zuerst in Lund, wo er eine Zeitlang die Professur des Naturrechts bekleidete, 1672. Mit Grotius stellte er als oberstes Princip der rechtlichen Verhältnisse das in der natürlichen Selbstliebe gegebene Bedürfniß nach Geselligkeit (socialitas) auf, und leitete hieraus alle durch die Vernunft erkennbaren Verbindlichkeiten in der menschlichen Gesellschaft, welche nach seiner Meinung durch die göttliche Offenbarung in der Religion eine höhere Bestätigung erhalten, sowohl die Tugendpflichten, als die eigentlichen Rechtspflichten ab.

1) Ad haec, sagt Dutens in der allgemeinen Vorrede zu der von ihm besorgten Ausgabe der Leibnitzischen Werke, in latina poesi excelluit et gallicos etiam versiculos non inficete scripsit. Fontenelle rühmt daher von ihm mit französischem Witz in seinem Eloge de M. Leibnitz: pareil en quelque sorte aux anciens qui avoient l'adresse de mener jusqu' à huit chevaux attelés de front, il mena de front toutes les sciences. Ainsi nous sommes obligés de le partager ici, et, pour parler philosophiquement, de le décomposer. De plusieurs Hercules l'antiquité n'en a fait qu'un, et du seul M. Leibnitz nous ferons plusieurs savans.

pfes, die erstaunenswerthe Menge und Mannigfaltigkeit seiner litterarischen Plane, Unternehmungen und Arbeiten ließen ihn zu keiner zusammenhangenden, ausführlichen Bearbeitung einzelner Wissenschaften, in keinem Fache zur Vollendung eines großes Ganzen kommen; sie verhinderten ihn daher auch, als Philosoph eine systematische Darstellung seiner Untersuchungen in einem Lehrgebäude zu geben, welches wenigstens einen Haupttheil des philosophischen Forschungsgebietes umfaßt hätte. Er sprach seine hierher gehörigen Ansichten, die sich vornehmlich auf Metaphysik und Erkenntnißlehre beziehen, nur theilweise und vereinzelt in verschiedenen, größtentheils kleineren Abhandlungen [1]) und in Brie-

1) Die hierher gehörigen größeren sind: Essay de Theodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal, zuerst herausgekommen zu Amsterdam 1710, 8, und Nouveaux Essais sur l'entendement humain, eine in Form eines Dialoges durchgeführte Prüfung und versuchte Berichtigung des Lockeschen Werkes über das Erkenntnißvermögen, welche erst nach Leibnitzens Tode bekannt geworden und den Hauptinhalt ausmacht der von Rud. Erich Raspe herausgegebenen Oeuvres philosophiques de feu M. de Leibnitz. Amst. et Leipz. 1765, 4. Unter den vielen kleineren sind vorzüglich zu bemerken: 1) Meditationes de cognitione, veritate et ideis, 2) De primae philosophiae emendatione et de notione substantiae, 3) Principia philosophiae in gratiam principis Eugenii, 4) Principes de la nature et de la Grace, fondés en raison, 5) Systême nouveau de la nature et de la communication des substances, aussi bien que de l'union qu'il y a entre l'ame et le corps, 6) Eclaircissement du nouveau systême de la communication des substances, 7) Second éclaircissement du systême de la communication etc., 8) Troisième éclaircissement sur le systême de la communication des substances etc. Eine

sen [3]) aus. Ungeachtet er der deutschen Sprache rücksichtlich auf den wissenschaftlichen Ausdruck den Vorzug vor allen anderen Sprachen zuerkannte [2]), so bediente

treffliche Ausgabe der Leibnitzischen Werke ist von Ludwig Dutens besorgt worden: Leibnitii opera omnia, nunc primum collecta, in classes distributa, praefationibus et indiciis exornata. Genevae, 1678, Tomi VI, 4. In ihr sind diejenigen Schriften ausgelassen, welche drei Jahre vor ihrer Erscheinung von Raspe in der erwähnten Sammlung dem Publicum mitgetheilt worden.

1) Leibnitz unterhielt einen höchst ausgebreiteten Briefwechsel mit einer großen Menge von Gelehrten und Litteraturfreunden. Fontenelle bemerkt hierüber in seiner Biographie Leibnitzens: "M. Leibnitz avoit un commerce de lettres prodigieux. Il se plaisoit à entrer dans les travaux ou dans les projets de tous les savans de l'Europe, il leur fournissoit des vues, il les animoit et certainement il prêchoit d'exemple. On étoit sûr d'une réponse dès qu'on lui écrivoit, ne se fût-on proposé que l'honneur de lui écrire. Il est impossible que ses lettres ne lui ayent emporté un tems très-considérable, mais il aimoit autant l'employer au profit ou à la gloire d'autrui, qu'à son profit ou à sa gloire particulière. Ein Theil seines gelehrten Briefwechsels ist in folgenden Sammlungen im Druck erschienen: Leibnitii epistolae ad diversos, ed. Chr. Kortholt. Lips. 1734—42. 8., IV voll.. Commercium epistolicum Leibnitianum ed. Joh. Dan. Gruber. Hannov. et Gotting. 1745. 8. II voll.. Commercii epistolici Leibnitiani typis nondum evulgati selecta specimina ed. Joh. Ge. H. Feder. Hannov. 1805. 8.

2) Vergl. Leibnitzii Epist. vol. II. pag. 88.: illud tamen asserere ausim, huic tentamento probatorio atque examini philosophematum per linguam aliquam vivam, nullam esse in Europa linguam germanica aptiorem; quia germanica in realibus plenissima est et perfectissima, ad invidiam omnium caeterarum.

er sich selbst doch bei seinen Schriften, weil er sie für das litterarische Publicum in ganz Europa verfaßte und die Veranlassung zu ihrer Abfassung häufig in seinem Verkehr mit ausländischen Gelehrten fand, theils der lateinischen, theils der französischen, beider mit der größten Leichtigkeit und Gewandtheit. Da übrigens das, was Leibnitz überhaupt in unserem Fache geleistet, nicht bloß auf der Behandlung der von ihm näher und hauptsächlich berücksichtigten Aufgaben, sondern auch auf einem Reichthume geistvoller, treffender und anregender, aber an zahllosen Stellen, besonders seiner Briefe, zerstreuter Bemerkungen und Winke über alle Puncte philosophischer Forschung beruht, so muß unsere Schilderung darauf verzichten, auch nur an Leibnitz dem Philosophen den ganzen Umfang seines Verdienstes nachzuweisen. Sie begnügt sich, von seinen philosophischen Gedanken die wichtigsten hervorzuheben, welche in einer nothwendigen Verknüpfung zusammenhangender Lehren aufgefaßt werden können und müssen, und welche vorzugsweise auf die Fortbildung der Philosophie eingewirkt haben.

### a. Erkenntnißtheoretische Lehrbegriffe.

91. Im Bezug auf den Ursprung der menschlichen Erkenntnisse nahm Leibnitz mit Des-Cartes an, daß unserem Geiste gewisse Vorstellungen wesentlich eigen oder angeboren seyn [1]), erörterte aber den Charakter derſel-

1) Nouveaux Essais etc. pag. 30.: vous savez, Philalethe, que je suis d'un autre sentiment depuis long tems, que j'ai été toujours et que je suis encore pour l'idée innée de Dieu que M. Descartes a soutenue, et par conséquent pour d'autres idées innées et qui ne nous sauroient venir des sens.

den genauer, als dieser. Er billigte den Plan, welchen Des-Cartes für seine Methode der Entwicklung des philosophischen Wissens sich vorgesteckt, obgleich er die Art der Behandlung und Ausführung der Sache höchst mangelhaft in der Cartesianischen Philosophie fand [1]). Es versteht sich hiernach, daß er den Lockeschen Versuch, so sehr er ihn auch als ein Product ausgezeichneten Scharfsinnes ehrte, in Hinsicht der Behandlung des erkenntnißtheoretischen Hauptproblemes für verfehlt hielt und daß ihm die Natur der menschlichen Intelligenz und der Wahrheit von Locke verkannt zu seyn schien [2]).

Den Cartesianischen Grundsatz: „Alles ist wahr oder darf von einer Sache behauptet werden, was man an ihr mit Klarheit und Deutlichkeit anerkennt,“ dachte sich Leibnitz nur unter gewissen näheren Bestimmungen als anwendbar. Dieser Grundsatz, sagt unser Denker, ist unnütz, wenn nicht die Kennzeichen des Klaren und Deutlichen zugleich mit ihm angegeben werden und er setzt voraus, daß die Wahrheit der vorgestellten Begriffe schon ausgemacht sey. Für die Festsetzung des Charakters der Wahrheit sind zunächst folgende Unterschiede

1) Leibnit. Epist. vol. II. pag. 123.: in Cartesio ejus methodi tantum propositum amo. Vol. IV. pag. 14.: quod ea attinet, quae de philosophia habes, recte non negligis Cartesium, cujus ego philosophiam tanquam verae vestibulum habeo, Gallus antecameram diceret.

2) l. c. vol. IV. pag. 15.: in Lockio sunt quaedam particularia non male exposita, sed in summa longe aberravit a janua, nec naturam mentis veritatisque intellexit.

in unseren Erkenntnissen oder Vorstellungen zu erwägen [1]).

Die Erkenntniß ist entweder dunkel oder klar, und die klare entweder verworren oder deutlich. Die deutliche ist entweder unvollständig entwickelt oder vollständig entwickelt und entweder symbolisch oder anschaulich [2]). Am vollkommensten ist sie, wenn sie die Eigenschaften der vollständigen Entwicklung und der Anschaulichkeit vereinigt.

Die Dunkelheit einer Vorstellung besteht darin, daß sie zur Anerkennung der Eigenthümlichkeit des vergegenwärtigten Gegenstandes und zu seiner Unterscheidung von ähnlichen oder verwandten Gegenständen nicht zureicht. Ist sie aber hierzu hinreichend, so besitzt sie Klarheit. Die klare Erkenntniß ist verworren, insofern wir nicht die zur Unterscheidung des Gegenstandes von anderen erfoderlichen Merkmale einzeln anzugeben vermögen, ungeachtet der Gegenstand wirklich solche Merkmale besitzt, in welche sein Begriff müßte aufgelöst werden können. So haben wir eine verworrene Vorstellung von den Farben, Gerüchen und andern besonderen Objecten der Sinneswahrnehmung. Deutlich ist sie dagegen, sobald wir von dem Gegenstand eine Namenerklärung aufzustellen im Stande sind, die nichts Anderes ist, als eine Aufzählung der zur Unterscheidung desselben zulänglichen Merkmale.

1) Meditationes de cognitione, veritate et ideis, in Leibn. Opp. T. II. P. I. pag. 14—18.

2) l. c.: est ergo cognitio vel obscura, vel clara, et clara rursus vel confusa vel distincta, et distincta vel inadaequata vel adaequata, item vel symbolica vel intuitiva, et quidem, si simul adaequata et intuitiva sit, perfectissima est.

Es gibt aber auch eine deutliche Erkenntniß von einem der Erklärung nicht fähigen Begriff, insofern er ein ursprünglicher oder einfacher, also das Merkmal seiner selbst ist [1]), d. h. wenn er in Merkmale nicht aufgelöst werden kann und nur durch sich selbst verstanden wird. Oft fassen wir die einzelnen unterschiedenen Merkmale, welche den Inhalt eines Begriffes bilden, zwar mit Klarheit, aber doch nur verworren auf; dann ist die Erkenntniß, obschon eine deutliche, noch keine vollständig entwickelte. Dies wird sie erst dadurch, daß die Zergliederung der Merkmale bis zu den letzten einfachen Bestandtheilen des Begriffes durchgeführt worden. Gemeiniglich betrachten wir nicht auf einmal die ganze Beschaffenheit eines vorliegenden Gegenstandes, sondern bedienen uns stellvertretender Zeichen der Dinge, deren Erklärung wir bei dem eben Statt findenden Gebrauche der Kürze halber übergehen, indem wir wissen oder glauben, daß wir sie in unserer Gewalt haben. Wir stellen uns z. B. ein Tausendeck vor und erwägen nicht gerade die sämmtlichen Bestimmungen dieses Begriffes, sondern bedienen uns des Sprachzeichens, dessen Sinn nur dunkel und unvollkommen unserem Geiste vorschwebt, statt der Vorstellungen, die wir von dem Bezeichneten besitzen, indem wir wissen, daß wir mit der Bedeutung des Wortes bekannt sind, aber eine Auseinandersetzung derselben eben nicht für nöthig erachten. Eine solche Vorstellungsweise kann man eine blinde oder auch eine symbolische nennen; ihrer bedienen wir uns in der Arithmetik, ja fast überall. An einem sehr zusammengesetzten

1) primitiva sive nota sui ipsius, simplex idea.

Begriffe vermögen wir nicht alle in seinem Inhalt unterscheidbare Merkmale zugleich zu denken. Wo wir dies aber vermögen oder wenigstens, insoweit wir es können, ist unsere Erkenntniß eine anschauliche. Von einem deutlichen einfachen Begriffe gibt es keine andere Erkenntniß, als eine anschauliche. Dagegen ist gemeiniglich unsere Vorstellung der zusammengesetzten Begriffe eine symbolische.

Hieraus ergibt sich, daß wir auch von denjenigen Gegenständen, welche wir deutlich erkennen, nur insoweit Vorstellungen uns wirklich vergegenwärtigen, als wir jene in anschaulicher Erkenntniß auffassen [1]). Häufig sind wir fälschlich der Meinung, Vorstellungen von Dingen in unserer Seele zu haben, indem wir mit Unrecht voraussetzen, daß gewisse Ausdrücke, die wir gebrauchen, schon in unserem Denken ihre Erklärung gefunden haben. Es ist daher nicht wahr, oder wenigstens dem Mißverständniß unterworfen, was Einige behaupten, wir könnten nie von einer Sache sprechen und verstehen, was wir sprechen, ohne eine Vorstellung von der Sache zu besitzen. Denn immerhin mögen wir die einzelnen Worte verstehen, deren wir uns bedienen. Wenn wir aber mit der symbolischen Vorstellung uns begnügen und die Entwicklung der Begriffe nicht genug verfolgen, so kann uns hierbei ein Widerspruch verborgen bleiben, den vielleicht der zusammengesetzte Begriff in sich trägt. Dem gemäß ist der Beweis für das Daseyn Gottes nicht bündig, der einst unter den Scholastikern berühmt war und von

1) l. c.: ex his jam patet, nos eorum quoque, quae distincte cognoscimus, ideas non percipere, nisi quatenus cogitatione intuitiva utimur.

Cartesius erneuert worden, und welcher auf folgendem Schlusse beruht: was aus der Vorstellung oder der Erklärung eines Gegenstandes folgt, das darf von ihm behauptet werden; nun folgt die Existenz aus der Vorstellung Gottes oder des vollkommensten, des größten denkbaren Wesens, denn das vollkommenste Wesen begreift alle Vollkommenheiten in sich, zu deren Zahl auch die Existenz gehört; mithin darf der Gottheit die Existenz beigelegt werden. Aus diesem Beweis ergibt sich nur so viel: Gott existirt, wenn er möglich ist. Denn wir können uns nur dann der Erklärungen mit Sicherheit zum Schließen bedienen, wenn wir wissen, daß sie wirkliche Sacherklärungen sind, oder, was dasselbe sagt, daß sie keinen Widerspruch in sich tragen. Darin besteht der Unterschied zwischen den Namenerklärungen und den Sacherklärungen. Jene enthalten nur die Merkmale, nach denen wir einen Gegenstand von anderen unterscheiden, diese aber zeigen die Möglichkeit des Gegenstandes [1]). Namenerklärungen sind zu einer vollkommnen Erkenntniß nicht zureichend, wenn nicht anderswoher die Möglichkeit des erklärten Gegenstandes erhellt.

Diese Betrachtung führt zu dem Kennzeichen der wahren und der falschen Vorstellung. Sie ist wahr, wenn ihr Begriff ein möglicher ist, falsch dagegen, wenn sie einen Widerspruch in sich trägt. Die Möglichkeit eines Gegenstandes erkennen wir entweder a priori, oder a posteriori. Auf die erste Weise, wenn wir den Begriff

1) l. c.: atque ita habemus quoque discrimen inter definitiones nominales, quae notas tantum rei ab aliis discernendae continent, et reales, ex quibus constat, rem esse possibilem.

in seine Bestandtheile auflösen oder ihn auf andere Begriffe von schon erkannter Möglichkeit zurückführen, und einsehen, daß in jenen nichts Unverträgliches sich findet. Dies geschieht unter Andern, wenn wir die Art verstehen, wie eine Sache hervorgebracht werden kann, daher die Causalerklärungen vornehmlich nützlich sind. Auf die zweite Weise, indem wir erfahren, daß die Sache wirklich existirt; denn Alles, was wirklich existirt oder existirt hat, ist schlechterdings möglich. Da, wo man eine vollständig entwickelte Erkenntniß besitzen würde, besäße man zugleich auch eine apriorische Erkenntniß der Möglichkeit des Gegenstandes. Denn ist die Entwicklung der Merkmale bis zu Ende gebracht und kein Widerspruch erschienen, so ist der Begriff offenbar ein möglicher. Uebrigens darf, den Grundsätzen der gemeinen Logik gemäß, nichts als gewiß angenommen werden, was nicht entweder durch eine zuverlässige Erfahrung, oder durch eine sichere Beweisführung dargethan ist, welche letztere auf einem, wenn gleich nicht streng förmlichen, doch regelrechten Gebrauche der Schlüsse beruht [1]).

Unsere Schlüsse stützen sich auf zwei oberste Grundsätze von höchst wichtiger Bedeutung. Der eine ist der Grundsatz der Identität oder des Widerspruches, durch welchen festgesetzt wird, daß eine Behauptung nicht zugleich wahr und falsch seyn kann und daß also von zwei einander contradictorisch entgegengesetzten oder widersprechenden Urtheilen das eine wahr und das andere falsch seyn muß. In Anwendung desselben erkennen wir dasjenige als falsch, was einen Widerspruch einschließt, und

1) l. c.

dasjenige als wahr, was dem Falschen entgegensteht oder ihm widerspricht. Der zweite ist der Satz des zureichenden oder bestimmenden Grundes, vermöge dessen wir einsehen, daß keine wahre Thatsache gefunden werden und keine wahre Behauptung existiren kann, wenn nicht ein zureichender Grund vorhanden ist, dem zufolge sie sich so und nicht anders verhält, obgleich diese Gründe uns sehr oft unbekannt seyn mögen. Der Gebrauch beider Principien erstreckt sich nicht nur über die nothwendigen, sondern auch über die zufälligen Wahrheiten, ja selbst über das, was grundlos ist und auf keine Weise existiren kann [1]). Das Princip des Widerspruches oder der Identität reicht allein hin, um alle mathematische Wahrheiten in seiner Anleitung zu demonstriren. Um aber von der Mathematik zur Physik überzugehen, bedarf

1) Princip. philos. in Opp. T. II. P. I. pag. 24. Theodic. P. I. §. 44. in Opp. T. I. p. 152 u. 153. Adnotat. in Lib. de orig. mali, §. 14. in Opp. T. I. pag. 448. Recueil de lettres etc. in Opp. T. I. P. I. pag. 113. u. 114. Ratiocinia nostra duobus magnis principiis superstructa sunt. Unum est principium contradictionis, vi cujus falsum judicamus, quod contradictionem involvit, et verum, quod falso opponitur vel contradicit. — Principium contradictionis, quo statuitur, ex duabus propositionibus contradictoriis alteram esse veram, alteram falsam. — Alterum est principium rationis sufficientis (sive determinantis), vi cujus consideramus, nullum factum reperiri posse verum, aut veram existere aliquam enunciationem, nisi adsit ratio sufficiens, cur potius ita sit, quam aliter, quamvis rationes istae saepissime nobis incognitae esse queant. — Utrumque principium locum habere debet non in veritatibus solum necessariis, sed etiam in contingentibus, immo quidquid rationem nullam habet, nec existere ullo pacto potuit.

man außerdem noch des Satzes des zureichenden Grundes. Durch ihn werden die von der Mathematik unabhängigen dynamischen Lehrsätze in der Physik, durch ihn wird das Daseyn der Gottheit und jeder andere Punct in der Metaphysik und in der natürlichen Theologie bewiesen [1]).

92. Die nothwendigen, ewigen und allgemeinen Wahrheiten unterscheiden sich theils durch den Charakter ihres Inhaltes, theils in Hinsicht ihres Ursprungs von den zufälligen, d. h. von denjenigen, welche veränderliche Thatsachen und Begebenheiten betreffen. Die letzteren entspringen theils aus Sinnesanschauungen der Außendinge, theils aus verworrenen Wahrnehmungen dessen, was in unserem Inneren vorgeht. Die ersteren aber sind unserem Geist in dem Sinn angeboren, daß er sie nur in sich selbst finden und durch Nachdenken aus sich entwickeln kann [2]). Wird ein Grundsatz mit fast allgemeiner Uebereinstimmung von den Menschen angenommen, so ist dies zwar als eine Anzeige dessen, daß er ein angeborner ist, aber nicht als ein Beweis dafür zu betrachten. Dieser Beweis läßt sich lediglich daraus mit Sicherheit und Entschiedenheit führen, daß die Gewißheit eines Satzes schlechthin bloß aus dem, was in uns selbst ist, herrührt [3]). Wenn wir uns auch einer

1) Recueil de lettres etc. pag. 114.

2) Nouveaux Essais pag. 30 — 45.

3) l. c. pag. 32.: je conclus qu'un consentement assez général parmi les hommes est un indice et non pas une demonstration d'un principe inné; mais que la preuve exacte et decisive de ces principes consiste à faire voir, que leur certitude ne vient que de ce qui est en nous.

nothwendigen Wahrheit unbewußt bleiben, so ist doch hieraus nicht zu schließen, daß sie deshalb keine angeborne seyn könne und daß sie sich nicht in unserer Seele befinde. Denn wir gewahren keineswegs immer alle Wahrheiten, die in unserer Seele sind, sondern wir besitzen eine unübersehbare Menge von Kenntnissen, deren wir uns oft nicht einmal dann bewußt werden, wann wir ihrer bedürfen [1]). Es ist unläugbar, daß die Sinne nicht zureichen, um uns die Einsicht in die Nothwendigkeit der ewigen Wahrheiten zu verschaffen. Durch Sinneswahrnehmung, Beobachtung und Induction erkennt man nur, was da ist und geschieht, nicht aber, was allgemein gültig ist und nicht anders seyn kann. Unser Geist besitzt ein sowohl actives als passives Vermögen, jene Wahrheiten aus seinem Inneren zu entwickeln, obwohl die sinnliche Thätigkeit dazu erfoderlich ist, um zur Hervorziehung derselben ihm die Gelegenheit darzubieten und seine Aufmerksamkeit anzuregen, und um ihm die Richtung auf diese und jene unter ihnen zu geben. Der ursprüngliche Beweis für die Gültigkeit der nothwendigen Wahrheiten liegt daher einzig in dem Erkenntnißvermögen selbst [2]). Allerdings gibt es Grade in der Schwierigkeit, womit wir zur Vorstellung desjenigen gelangen, was in unserer Vernunft begründet ist. Die letzte Quelle der nothwendigen Wahrheiten sind die ursprünglichen intellectuellen Ideen, von denen es unmittelbar gewiß ist, daß sie nicht aus Sinnesanschauungen stammen und daß unser Geist sie anerkennt, sobald er

1) l. c. pag. 32 u. 33.

2) l. c. pag. 36.

nur auf sich selbst reflectirt. Aus ihnen ergeben sich zuvörderst oberste Grundsätze, welche den Menschen insgesammt gemeinschaftlich sind und zu deren Bewußtseyn Alle leicht gelangen können; ferner solche Lehrsätze, die man auf der Stelle entdeckt, sobald man das Nachdenken auf sie wendet. Aber auch die übrigen nothwendigen und allgemeingültigen Erkenntnisse, deren Ableitung aus jenen zum Theil nichts weniger als leicht ist und welche deshalb der Mehrzahl der Menschen verborgen bleiben, dürfen mit Recht angeboren genannt werden, indem unser Geist sie durchaus nur aus seinen eigenen Mitteln gewinnt [1]). So kann man also sagen, daß die ganze Arithmetik und Geometrie uns angeboren sind und sich auf eine virtuelle Weise in uns befinden, d. h. wir vermögen, sie in uns auszubilden, indem wir das, was wir schon in unserem Geiste haben, aufmerksam betrachten und ordnen, ohne hierbei irgend eine Erkenntniß zu Hülfe zu ziehen, welche wir der Erfahrung oder der Mittheilung von Anderen verdanken. Hierbei ist nicht zu läugnen, daß sich unsere Betrachtung nie auf die Vorstellungen gewandt haben würde, welche jenen Wissen-

1) l. c. pag. 34.: il y a des dégrés dans la difficulté, qu'on a de s'appercevoir de ce qui est en nous. Il y a des principes innés qui sont communs et fort aisés à tous, il y a des theorêmes qu'on decouvre aussi d'abord et qui composent des sciences naturelles, qui sont plus étendues dans l'un que dans l'autre. Enfin dans un sens plus ample, qu'il est bon d'employer pour avoir des notions plus comprehensives et plus determinées, toutes les verités qu'on peut tirer des connoissances innées primitives, se peuvent encore appeller innées, parceque l'esprit les peut tirer de son propre fonds, quoique souvent ce ne soit pas une chose aisée.

schaften angehören, wenn wir niemals etwas gesehen oder berührt hätten. Dies beruht auf der zwischen Leib und Seele Statt findenden Verbindung, deren eigentliches Wesen die Metaphysik zu erklären hat. Zufolge einer bewunderungswürdigen Einrichtung der Natur können wir keine abstracten Gedanken haben, die nicht mit einem sinnenfälligen Object in Verbindung stehen, sollte dies Sinnenfällige auch nur in dem Sichtbaren und Hörbaren der Sprachzeichen bestehen, ungeachtet keine nothwendige Verknüpfung zwischen solchen willkürlichen Zeichen und solchen Gedanken vorhanden ist [1]).

Das Mittel, angeborne Wahrheiten zu prüfen und zu erkennen, damit man nicht irrige Meinungen, als bloße Wirkungen der Gewohnheit und der Leichtgläubigkeit, an ihre Stelle setze, besteht darin, daß man sie mit Hülfe der Definitionen, welche nichts Anderes, als deutliche Auseinandersetzungen der Ideen sind, auf die obersten Grundsätze, d. h. auf die identischen oder unmittelbaren Axiome zurückzuführen sucht [2]).

Die reinen Vernunfterkenntnisse sind sämmtlich theoretisch. Die Principien der Moral werden nicht durch bloße Vernunft erkannt; sie gründen sich zuletzt auf innere Erfahrung, mithin auf verworrene Erkenntnisse und auf gewisse Instincte, welche uns, ohne daß wir erst Schlüsse zu ziehen brauchen, mit einem mächtigen, wenn gleich nicht unwiderstehlichen Antriebe zu demjenigen hinführen, was das Sittengesetz gebietet. Zu diesen gehört z. B. der Geselligkeitstrieb. Auch in den Instincten geben sich

1) l. c.

2) l. c. pag. 57 u. 58.

uns übrigens angeborne Wahrheiten, nur nicht in deut-
licher, oder, was dasselbe sagt, in rein vernünftiger Er-
kenntnißweise kund [1]).

Die Vernunfterkenntniß allein ist der Deutlichkeit fähig; die sinnliche Kenntniß kann, wenn gleich klar, doch immer nur verworren seyn. Die Sinnesvorstellungen hangen von einer zahllosen Menge mannigfaltiger Gestalten und Bewegungen ab, welche an den wahrgenommenen Objecten sich finden. Zwar stellen sich diese Gestalten und Bewegungen genau in der Sinneswahrnehmung dar, aber wir sind nicht im Stande, sie einzeln unterscheidend aufzufassen, weil zu Vieles auf einmal zu schnell nach einander die Sinne berührt. Gelangten wir zur Einsicht in die innere Einrichtung mancher Körper, so würden wir auch wissen, warum sie die uns erscheinenden Eigenschaften besitzen müssen, die wir alsdann auf ihre vernünftig erkennbaren Gründe zurückgeführt hätten. Jedoch auf sinnliche Weise würden wir dessenungeachtet diese Gründe nicht zu gewahren vermögen, weil die sinnlichen Vorstellungen ein verworrenes Ergebniß der Einwirkungen der Körper auf uns sind. So wissen wir z. B. gegenwärtig, daß Grün eine Zusammensetzung von Gelb und Blau ist, und dennoch

1) l. c. pag. 45—51. Tout sentiment est la perception d'une verité, et le sentiment naturel l'est d'une verité innée, mais bien souvent confuse, comme sont les experiences des sens externes; ainsi on peut distinguer les verités innées d'avec la lumière naturelle (qui ne contient que de distinctement connoissables), comme le genre doit être distingué de son espèce, puisque les verités innées comprennent tant les instincts que la lumière naturelle.

sind wir nicht fähig, in unserer sinnlichen Vorstellung des Grünen das Gelbe und Blaue zu unterscheiden, indem sie ihrer Natur nach eine verworrene ist und bleiben muß [1]).

b. Metaphysische Lehrbegriffe.

93. Durch die bezeichneten Ansichten vom Vorstellen und Erkennen geleitet stellte Leibnitz für die Metaphysik die berühmten idealistischen Hypothesen der Monadologie und der vorherbestimmten Uebereinstimmung aller Veränderungen auf. Die Gültigkeit dieser Hypothesen schien ihm von der erkenntnißtheoretischen Seite durch den Grundsatz gestützt, daß dasjenige wahr sey, was in richtiger Anwendung der Principien des Widerspruches und des zureichenden Grundes vermittelst deutlicher Ideen vorgestellt werde. Der Hauptinhalt seiner verschiedenen Darstellungen und Erläuterungen derselben gibt sich uns in folgender Gedankenreihe kund.

Da die Menschen in den Sinneswahrnehmungen nichts Anderes als Erscheinungen der Dinge auffassen, deren Seyn und Wesen nur durch reines Denken entdeckt werden kann und muß, so ist durch letzteres zuvörderst der wichtige Begriff der Substanz zu bestimmen. Dieser Begriff ist so fruchtbar, daß aus ihm die vornehmsten Wahrheiten sich ergeben, welche sowohl Gott und die Geister, als auch die Natur der Körper betreffen, und die zum Theil zwar anerkannt, aber noch nicht hinlänglich bewiesen sind, zum Theil auch bis jetzt unbekannt geblieben und den übrigen Wissenschaften zum größten

1) l. c. pag. 368 u. 369. Vergl. pag. 86 u. 87.

Nutzen gereichen werden [1]). Das allen Substanzen Gemeinsame, ihnen schlechthin Grundwesentliche ist die „thätige Kraft“, welche von dem bloßen „Vermögen“, wie es gewöhnlich in der bisherigen Schulphilosophie angenommen wird, sich unterscheidet. Dies Vermögen ist nichts Anderes, als eine Fähigkeit oder Möglichkeit, etwas zu thun, welche einer Anregung von außenher bedarf, um zur Wirksamkeit zu gelangen. Hingegen die thätige Kraft steht in der Mitte zwischen der Fähigkeit und der wirklichen Handlung, sie enthält in sich selbst den Antrieb zur Aeußerung und erfodert zu derselben keine Hülfsmittel, sondern bloß die Wegnahme von Hindernissen [2]). In ihr finden wir also das allgemeine Merkmal der Realität; den gemeinschaftlichen Grundcharakter aller Wesen, sowohl der Seelen als der Körper. Um sie nun und mit ihr die Natur der Substanzen in ihrer wahren Eigenthümlichkeit zu erkennen, müssen wir uns zunächst über die Wahrnehmung der bloßen Phänomene in der Körperwelt, welche auf die Ausdehnung, Undurchdringlichkeit und Bewegung zurückzuführen sind, zur Einsicht in den bloß intelligibeln, den Körpern einwohnenden Grund der Phänomene erheben. Alles Körperliche ist zusammengesetzt und theilbar und enthält folglich eine Vielheit von Bestandtheilen. Wo Zusammensetzung und Vielheit ist, da muß es nothwendig auch Einfaches und Einheit geben, jenes ist ohne dieses schlechterdings nicht möglich und denkbar. Das Zusammenge-

1) Leibn. de primae philosoph. emendat. Opp. T. II. P. I. pag. 19 u. 20.

2) l. c. Vergl. Système nouveau de la nature etc. l. c. pag. 50.

setzte ist eine Verbindung von einfachen Dingen. Einfach aber ist, was selbst keine Theile mehr hat und daher eine reine Einheit ohne Vielheit ist. Weil ihm keine Theile zukommen, so besitzt es weder Ausdehnung, noch Gestalt, noch Theilbarkeit. Diese einfachen Dinge, diese Einheiten (Monaden) liegen allen zusammengesetzten Dingen oder den Körpern zum Grunde und sind überhaupt die wahren Atome der Natur, die Elemente der Dinge, die ursprünglichen Substanzen und Kräfte oder Entelechieen [1]).

Eine bestimmte besondere Verbindung einer unendlichen Menge von Monaden stellt sich unserer Sinnlichkeit als ein ausgedehnter Körper, die Veränderung in dem Nebeneinanderseyn der Verbindungen von Monaden als Bewegung der Körper dar. Der Raum ist so wenig als die Zeit etwas Substantielles oder Selbstständiges, sondern beide sind ein bloßes Verhältniß oder eine Beziehung. Der Raum ist die Ordnung in der Coexistenz der Dinge, sowohl der bloß möglichen, als der wirklichen, und die Zeit die Ordnung in der Aufeinanderfolge der sie betreffenden Veränderungen. Sie sind ewige Wahrheiten, weil sie eben so sehr im Gebiete der Möglichkeiten, als in dem der Wirklichkeit ihre Gültigkeit besitzen, und ihre Realität ist, wie die Realität aller ewigen Wahrheiten, in dem unendlichen Denken des Urquells der Möglichkeit und Wirklichkeit begründet [2]).

1) Princip. philosoph. Opp. l. c. pag. 20. Principes de la nature etc. l. c. pag. 32. Systême nouveau de la nature l. c. pag. 50.

2) Nouveaux Essais etc. pag. 106 — 111. C'est un rapport, un ordre, non seulement entre les existans, mais encore

94. An den Monaden ist keine Auflösung möglich und daher keine Art denkbar, nach welcher sie auf natürlichem Wege, d. h. durch Trennung der Bestandtheile, ihre Existenz verlieren könnten. Aus dem gleichen Grunde können sie nicht auf natürlichem Weg entstehen, was durch Zusammensetzung von Theilen geschehen müßte. Nur durch Schöpfung, also durch ursprüngliche Hervorrufung aus dem Nichtseyn ins Daseyn kann eine Monas einen Anfang nehmen und nur durch Vernichtung würde sie aufhören, zu existiren. Dagegen zusammengesetzte Dinge gewinnen und verlieren ihr Daseyn durch Veränderung der Bestandtheile [1]). Eben so wenig ist es denkbar, wie eine Monas durch irgend ein anderes geschaffenes Ding in einen anderen Zustand gebracht oder in ihrem Inneren verändert werden könnte. In ihr ist nichts zu versetzen und es läßt sich bei ihr keine innere Bewegung annehmen, welche von außen her erregt,, gelenkt, vermehrt oder vermindert werden könnte, wie dies bei den zusammengesetzten Dingen Statt findet, wo unter den Theilen Veränderung eintritt. Die Monaden sind ohne Oeffnungen, durch welche etwas in sie hinein oder aus ihnen heraus dringen könnte. Die Accidenzen verlassen nicht ihre Substanzen, und so vermag weder

entre les possibles comme s'ils existoient. Mais sa vérité et realité est fondée en dieu, comme toutes les verités éternelles. — Opp. T. II. P. I. pag. 121.: pour moi, j'ai marqué plus d'une fois, que je tenois l'espace pour quelque chose de purement relatif, comme le tems; pour un ordre des coexistences, comme le tems est un ordre des successions.

1) Princip. de la nature etc. l. c. pag. 32. Princip. philos. l. c. pag. 20.

eine Substanz noch ein Accidenz von außenher in eine Monas einzugehen [1]). Nichtsdestoweniger ist es nothwendig, daß die Monaden gewisse Eigenschaften besitzen, denn ohne diese wären sie keine realen Dinge. Ja es ist nothwendig, daß sich eine jede Monas von allen übrigen unterscheide. In der Natur gibt es nie zwei Wesen, von denen das eine durchaus dem anderen gliche, und an denen gar keine innere Verschiedenheit anzutreffen wäre. Unterschieden sich die einfachen Substanzen nicht durch ihre Eigenschaften, so wäre keine Veränderung an den Dingen wahrnehmbar. Denn Alles, was an dem Zusammengesetzten sich offenbart, muß aus dessen einfachen Bestandtheilen herrühren. Man setze, daß die Monaden eigenschaftslos wären und daß also unter ihnen gar keine Differenz sich fände, da sie in Hinsicht der Größe nicht verschieden sind. Dann würde, wenn man die Welt als erfüllt betrachtet, jeder Ort bei der Bewegung der Dinge nichts Anderes aufnehmen, als was dem zuvor in ihm Befindlichen gleich wäre, und demnach könnte der eine Zustand der Dinge von dem anderen nicht unterschieden werden [2]). Auch das ist für ausge-

1) Princip. philos. l. c. pag. 21. Nullo etiam modo explicari potest, quomodo monas alterari aut in suo interiori mutari queat per creaturam quandam aliam, quoniam in ea nihil transponere, neque ullum motum internum concipere licet, qui excitari, dirigi, augmentari, aut diminui possit, quemadmodum in compositis contingit, ubi mutatio inter partes locum habet. Destituuntur monades fenestris, per quas aliquid ingredi aut egredi valet.

2) l. c. Vergl. Recueil de diverses pièces etc. Opp. T. II. P. I. pag. 128 u. 129. Dieser Satz ist das bekannte principium indiscernibilium, welchem Leibnitz nach den

**macht zu halten, daß jedes geschaffene Ding der Verän**derung unterworfen ist, und folglich auch jede erschaffene Monas. Ferner muß die Veränderung in jeder eine stetige seyn. Aus dem Gesagten folgt, daß die natürlichen Veränderungen der Monaden aus einem inneren Princip entspringen, da auf ihr Inneres eine äußere Ursache nicht einwirken kann. Hierbei ist zu bemerken, daß „Kraft“ überhaupt nichts Anderes ist, als der wesentliche innere Grund von Veränderungen. Außer einem solchen Grunde muß es für die einfachen Substanzen eine vorgezeichnete Eigenthümlichkeit dessen, was sich in ihnen verändert, geben, woraus ihre Besonderheit und Mannigfaltigkeit herrührt. Diese vorgezeichnete Eigenthümlichkeit muß in der Einheit oder Einfachheit eine Vielheit enthalten [1]). Denn da jede natürliche Verände-

Grundsätzen des Widerspruches und des zureichenden Grundes den nächsten Rang unter den die Vernunftbetrachtung leitenden Principien zuerkannt hat. Er bemerkt hierüber l. c.: ces grands principes de la raison suffisante et de l'identité des indiscernables changent l'état de la metaphysique, qui devient réelle et démonstrative par leur moyen, au lieu qu'autrefois elle ne consistoit presque qu'en termes vuides. In seinem fünften Schreiben an Clarke, Recueil etc. pag. 146, leitet Leibnitz den Satz des Nichtzuunterscheidenden aus dem Satze des zureichenden Grundes folgendermaßen ab: j'en infere entre autres conséquences, qu'il n'y a point dans la nature deux êtres réels absolus indiscernables, parceque s'il y en avoit, dieu et la nature agiroient sans raison, en traitant l'un autrement que l'autre, et qu'ainsi dieu ne produit point deux portions de matière parfaitement égales et semblables.

1) Princip. philos. pag. 21. Opus etiam est, ut praeter principium mutationum detur quoddam schema ejus,

rung stufenweise erfolgt, so wird etwas verändert und bleibt etwas von dem Vorigen zurück. Folglich gibt es in der einfachen Substanz, ungeachtet sie keine Theile hat, eine Mehrheit von Beschaffenheiten und Beziehungen [1]). Ein vorübergehender Zustand, welcher Vielheit in der Einheit oder in der einfachen Substanz einschließt und darstellt, ist derjenige, den wir die Perception oder das Vorstellen nennen dürfen, welchen wir aber genau von der Apperception, oder dem Wahrnehmen mit Bewußtseyn, unterscheiden müssen. Die Thätigkeit des inneren Principes, durch welche die Veränderung vor sich geht, also der Uebergang von einer Vorstellung zur anderen erfolgt, kann ein Streben oder Begehren genannt werden. Das Streben gelangt nicht immmer ganz zu jeder Vorstellung, auf welche es gerichtet ist. Stets jedoch erreicht es etwas von seinen Gegenständen und kommt zu neuen Vorstellungen [2]).

quod mutatur, quod efficit, ut ita dicam, specificationem ac varietatem substantiarum simplicium. Involvere istud debet multitudinem in unitate aut simplici.

1) l. c. Princip. de la nature pag. 32 : car la simplicité de la substance n'empêche point la multiplicité des modifications, qui se doivent trouver ensemble dans cette même substance simple et elles doivent consister dans la variété des rapports aux choses qui sont au déhors. C'est comme dans un centre ou point, tout simple qu'il est, se trouvent une infinité d'angles formés par les lignes qui y concourent.

2) Princip. philos. pag. 21 u. 22. Status transiens, qui involvit ac repraesentat multitudinem in unitate seu substantia simplici, non est nisi istud, quod perceptionem appellamus, quam probe distinguere debemus ab apperceptione seu conscientia. — Actio principii in-

Wir überzeugen uns sogar durch die Erfahrung davon, wie in einer einfachen Substanz eine Vielheit sich findet, wenn wir darauf achten, daß der kleinste Gedanke, dessen wir uns bewußt sind, in seinem Inhalt eine Mannigfaltigkeit trägt. Alle, die es anerkennen, daß die Seele eine einfache Substanz ist, müssen diese Vielheit in der Monas zugeben [1]).

Unläugbar ist es, daß die Vorstellung und was von ihr abhangt, durch mechanische Gründe, d. h. durch Gestalten und Bewegungen nicht erklärt werden kann. Nur in einer einfachen Substanz, nicht aber in einer zusammengesetzten, also nicht in einer Maschine dürfen wir den Erklärungsgrund des Vorstellens suchen. Aber außer Vorstellungen und ihren Veränderungen gibt es auch nichts in der einfachen Substanz. Hierin müssen alle innere Thätigkeiten derselben bestehen [2]).

Der Name „Entelechie" darf allen erschaffenen Monaden beigelegt werden. Denn sie enthalten eine bestimmte Vollkommenheit in sich, sie besitzen eine Selbstständigkeit oder Selbstgenugsamkeit, vermöge welcher sie, gleichsam als unkörperliche Automate, die Quellen ihrer inneren

terni, qua fit mutatio seu transitus ab una perceptione ad alteram, appetitus appellari potest. Princip. de la nature, pag. 32 u. 33. Ainsi il est bon de faire distinction entre la *perception*, qui est l'état intérieur de la monade représentant les choses externes, et *l'apperception* qui est la conscience ou la connoissance réflexive de cet état intérieur.

1) Princip. philos. l. c.

2) Princip. philos. pag. 22.

Handlungen sind [1]). Will man mit dem Ausdrucke „Seele" bezeichnen, was in dem allgemeinen, eben angegebenen Sinne Vorstellung und Begierde hat, so dürfen alle erschaffene Monaden Seelen heißen. Jedoch ist es passender, diejenigen einfachen Substanzen, denen bloß Perception ohne Apperception zukommt, auch nur schlechtweg Monaden und Entelechieen zu nennen, Seelen dagegen die höher stehenden, deren Vorstellung klarer und mit Gedächtniß verbunden ist. Der Zustand der bloßen Monaden ist der einer beständigen Betäubung, eines bewußtlosen Außersichseyns der vorstellenden Kraft. Wir selbst erfahren in uns solche Zustände, in denen unsere Erinnerungen und unsere klaren Vorstellungen aufhören, z. B. wann wir in Ohnmacht liegen oder in einen tiefen traumlosen Schlaf versenkt sind [2]).

95. Es gibt keine Leere in der Natur, sondern Alles ist mit Monaden angefüllt, die durch eigenthümliche Thätigkeiten wahrhaft von einander abgesondert sind und unaufhörlich ihre gegenseitigen Beziehungen ändern. Jede Monas, welche den Mittelpunct einer zusammengesetzten Substanz und den inneren Grund der Einzigkeit derselben ausmacht, ist von einer unendlichen Menge anderer Monaden umgeben. Diese bilden den eigenthümlichen Körper der Centralmonas, welche gemäß den Zuständen

1) l. c. Nomen Entelechiarum imponi posset omnibus substantiis simplicibus, seu monadibus creatis. Habent enim in se certam quandam perfectionem (ἔχουσι τὸ ἐντελές) datur quaedem in iis sufficientia (αὐτάρκεια), vi cujus sunt actionum suarum internarum fontes quasi automata incorporea.

2) l. c. pag. 22 u. 23. Princip. de la nature. pag. 33.

**und Bestimmungen ihrer Umgebung die Außendinge vorstellt. Der Körper ist ein organischer, wenn er einen natürlichen, nicht bloß in dem Ganzen, sondern auch** noch in den kleinsten merklichen Theilen Statt findenden Mechanismus enthält [1]). Jede Monas mit einem besonderen Körper ist eine lebende Substanz. Demnach gibt es nicht nur überall Leben, welches an Glieder oder Organe gebunden ist, sondern es gibt auch eine unendliche Menge von Stufen oder Graden im Seyn der Monaden, und die einen herrschen mehr oder weniger über die anderen. Die Organe der Monaden sind zum Theil so eingerichtet, daß sich etwas Hervorstechendes und Ausgezeichnetes in den Eindrücken findet, welche sie empfangen, und folglich auch in den Vorstellungen, durch welche die Eindrücke vergegenwärtigt werden. Z. B. durch die Beschaffenheit und Gestalt der Flüssigkeiten im Auge wird es möglich, daß die Stralen des Lichtes in ihnen sich concentriren und mit mehr Kraft wirken. Dies kann so weit gehen, daß es bis zur Wahrnehmung kommt, d. h. bis zu einer von Erinnerung begleiteten Vorstellung, zu einer Vorstellung, von der ein ge-

1) Princip. de la nature, l. c. Chaque substance simple, qui fait le centre d'une substance composée et le principe de son unicité, est environnée d'une masse composée par une infinité d'autres monades, qui constituent le corps propre de cette monade centrale, suivant les affections duquel elle représente, comme dans une manière de centre, les choses, qui sont hors d'elle. Et ce corps est organique, quand il forme une manière d'automate ou de machine de la nature, qui est machine non seulement dans le tout, mais encore dans les plus petites parties qui se peuvent faire remarquer.

wisser Nachklang lange genug bleibt, um sich bei Gelegenheit wieder vernehmlich zu machen. Ein der Wahrnehmung fähiges Wesen heißt überhaupt ein Thier und seine Centralmonas ist eine Seele in der erwähnten eigentlichen Bedeutung dieses Wortes [1]).

Die Seelen sind theils vernunftlose und bloß thierische, theils vernünftige oder Geister. Jenen gewährt das Erinnerungsvermögen eine gewisse Verbindung und Folge der Vorstellungen, welche der Vernunftthätigkeit analog, jedoch wesentlich von ihr verschieden ist. Demnach zeigt sich bei den bloßen Thieren im Kreise des sinnlich Wahrnehmbaren die Erwartung ähnlicher Fälle. Wann einem Hunde der Stock gezeigt wird, so erinnert er sich des Schmerzes, den ihm dieser früher verursacht hat, schreit und flieht. Die Menschen handeln, wie jene, insofern die Reihenfolgen ihrer Vorstellungen bloß von

1) l. c. Chaque monade, avec un corps particulier, fait une substance vivante. Ainsi il n'y a pas seulement de la vie partout, jointe aux membres ou organes, mais même il y a une infinité de degrés dans les monades, les unes dominant plus ou moins sur les autres. Mais quand la monade a des organes si ajustées, que par leur moyen il y a du relief et du distingué dans les impressions qu'ils reçoivent, et par conséquent dans les perceptions qui les représentent, (comme par exemple, lorsque par le moyen de la figure des humeurs des yeux, les rayons de la lumière sont concentrés et agissent avec plus de force,) cela peut aller jusqu'au sentimeut, c'est-à-dire, jusqu'à une perception accompagnée de mémoire, à savoir, dont un certain écho demeure long-tems pour se faire entendre dans l'occasion, et un tel vivant est appellé *animal*, comme sa monade est appellée une ame.

dem Princip des Gedächtnisses abhangen und insofern sie nach Weise der empirischen Aerzte verfahren, welche Praxis ohne Theorie treiben. In drei Viertheilen unserer Handlungen sind wir nichts Anderes, als Empiriker, und treten nicht aus der Sphäre der bloß thierischen Lebensäußerungen heraus, z. B. wenn wir nur deshalb den Sonnenaufgang des folgenden Tages erwarten, weil er unseres Wissens bis jetzt beständig eingetreten ist [1]). Der Vernunftkraft in uns gehört die Erkenntniß der nothwendigen und ewigen Wahrheiten an, wie unter anderen die der Logik, der Arithmetik und Geometrie sind. Vermöge dieser Erkenntniß erheben wir uns zum Selbstbewußtseyn, fassen wir den Begriff unseres Ichs und vernehmen, was in unserem Inneren ist und vorgeht. Indem wir uns selbst denken, sind wir fähig, das Reale überhaupt, die einfache und die zusammengesetzte Substanz, das Immaterielle und die Gottheit anzuerkennen, an der wir diejenigen Eigenschaften, welche wir in beschränktem Maße bei uns finden, in einer unbegrenzten Vollkommenheit vorhanden denken [2]).

1) Princip. philos. pag. 23 u. 24. Homines bestiarum instar agunt, quatenus consecutiones perceptionum, quas habent, nonnisi a principio memoriae pendent, et instar medicorum empiricorum agunt, qui simplici praxi absque theoria utuntur. Princip. de la nat. pag. 33 u. 34. Et les hommes, entant qu'ils sont empiriques, c'est-à-dire, dans les trois quarts de leurs actions, n'agissent que comme des bêtes.

2) Princip. de la nat. l. c. Princip. philos. l. c. Enimvero cognitio veritatum necessariarum et aeternarum est id, quod nos ab animantibus simplicibus distinguit et rationis ac scientiarum compotes reddit, dum nos ad cognitionem nostri atque dei elevat. Atque hoc est

96. Als vernünftig erkennende Wesen legen wir uns, in Anwendung des Satzes des zureichenden Grundes, die Frage vor: warum gibt es vielmehr Etwas, als Nichts, da doch das Nichts einfacher und leichter ist, als Etwas? Ferner sehen wir ein: vorausgesetzt, daß das Daseyn der Dinge ein nothwendiges ist, muß sich ein Grund angeben lassen, weshalb sie in der gegebenen Ordnung und Beschaffenheit, und nicht anders, existiren [1]). Der zureichende Grund der Existenz des Weltalls kann nicht in der Aufeinanderfolge der zufälligen Dinge gefunden werden. Denn die Materie verhält sich an sich selbst gleichgültig gegen Bewegung und Ruhe und gegen die besondere Art der ersteren. Also in ihr liegt nicht der Grund der Bewegung überhaupt und noch weniger einer näher bestimmten. Nimmt man gleich an, die gegenwärtige Bewegung in

istud, quod in nobis *anima rationalis* sive *spiritus* appellatur. Cognitioni veritatum necessariarum et earum abstractionibus acceptum referri debet, quod ad actus reflexos elevati sumus, quorum vi istud cogitamus, quod *Ego* appellatur et hoc vel istud in nobis esse consideramus. Et inde etiam est, quod nosmetipsos cogitantes de ente, de substantia cum simplici, tum composita, de immateriali et ipso deo cogitemus, dum concipimus, quod in nobis limitatum est, in ipso sine limitibus existere. Atque hi actus reflexi praecipua largiuntur objecta ratiociniorum nostrorum.

1) Princip. de la nat. pag. 85. Ce principe posé, la première question qu'on a droit de faire, sera: pourquoi il y a plutôt quelque chose que rien? Car le rien est plus simple et plus facile que quelque chose. De plus, supposé que des choses doivent exister, il faut qu'on puisse rendre raison, pourquoi elles doivent exister ainsi et non autrement.

der Materie entspringe aus der vorhergehenden, und diese wiederum aus einer früheren, so kommt man hierbei doch nicht weiter, wenn man auch auf diese Weise so weit zurückgeht, als man will. Die nämliche Frage macht sich immer von neuem wieder geltend. Folglich muß der zureichende Grund, welcher selbst keines anderen Grundes bedarf, außerhalb dieser Folge der zufälligen Dinge und in einer Substanz sich finden, welche die Ursache derselben und welche ein nothwendiges Wesen ist, das den Grund seines Daseyns in sich selbst trägt. Ohne ein solches Wesen anerkannt zu haben, hätte man keinen zureichenden Grund gefunden, bei welchem man stehen bleiben dürfte. Dieser letzte Grund der Dinge ist es, den wir „Gott" nennen [1]). Da er der zureichende Grund der ganzen Reihe zufälliger Dinge und diese durchgängig verknüpft ist, so gibt es nur einen einzigen Gott. Auch leuchtet ein, daß die oberste, schlechthin allgemeine und nothwendige Substanz, weil sie nichts außer sich hat, was von ihr nicht abhinge, und weil nur eine einzige Folge möglicher Dinge existirt, keiner Schranken fähig seyn kann und alle mögliche Realität in sich enthalten muß. Daher ist Gott unbedingt vollkommen, indem die absolute Vollkommenheit in dem wahren Inbegriff aller positiven Realität besteht, welche die Beschränkungen der Dinge von sich ausschließt. Er umfaßt im höchsten Sinne die Vollkommenheiten, die in den abgeleiteten Substanzen, als in seinen Wirkungen, beschränkt angetroffen werden. Demzufolge besitzt er Allmacht, Allwissenheit und einen vollkommenen Willen oder

1) l. c.

die unendliche Güte. Auch die höchste Gerechtigkeit kommt ihm zu, welche im Allgemeinen nichts Anderes ist, als die der Weisheit entsprechende Güte. Nach dem nämlichen Grunde, dem gemäß die Dinge ihre Existenz von ihm erhalten müssen, erkennen wir, daß sie von ihm in der Fortdauer ihrer Existenz und in ihrer Wirksamkeit abhängig sind. Ihre Vorzüge besitzen die Geschöpfe vermöge der Wirkung Gottes, ihre Mängel dagegen rühren daher, daß ihre Natur einer schrankenlosen Wesenheit unfähig ist. Denn eben durch ihre Beschränktheit unterscheiden sie sich von Gott [1]).

Gott ist nicht nur die Quelle des Daseyns der Dinge, sondern auch ihres Wesens, insoweit es ein reales ist, oder des Realen in der Möglichkeit. Deshalb ist der göttliche Verstand der Aufenthaltsort der ewigen Wahrheiten oder der Ideen, von denen diese abhangen. Ohne ihn würde eben so wenig etwas Mögliches, als etwas Existirendes vorhandenseyn [2]). Die Realität, die

1) l. c. pag. 36. La raison, qui a fait exister les choses par lui, les fait encore dépendre de lui en existant et en opérant, et elles reçoivent continuellement de lui ce qui les fait avoir quelque perfection; mais ce qui leur reste d'imperfection, vient de la limitation essentielle et originale de la créature. Princip. philos. pag. 25. Sequitur hinc etiam, creaturas habere perfectiones suas ab influxu dei, sed imperfectiones a propria natura, essentiae sine limitibus incapaci. In eo enim a deo distinguuntur.

2) Princip. philos. l. c.: verum etiam est, in deo non modo esse fontem existentiarum, verum etiam essentiarum, quatenus reales sunt, aut ejus, quod in possibilitate reale est. Propterea intellectus dei est regio

in den Wesenheiten oder den Möglichkeiten, oder vielmehr in den ewigen Wahrheiten sich findet, muß durch einen existirenden und wirksamen Gegenstand begründet seyn und folglich durch die Existenz eines nothwendigen Seyenden, dessen Wesenheit die Existenz in sich einschließt, oder bei dem es zureicht, möglich zu seyn, um wirklich zu seyn [1]). Gott allein, als das nothwendige Seyende, besitzt das Vorrecht, daß er mit Nothwendigkeit existirt, wenn er möglich ist. Da nun nichts seine Möglichkeit verhindert, weil er schrankenlos ist und mithin keine Negation und keinen Widerspruch in sich begreift, so genügt schon dies, um a priori seine Existenz zu erkennen, die sich gleichfalls a priori aus der Realität der ewigen Wahrheiten und a posteriori aus dem Erfodernisse des zureichenden Grundes für das Daseyn der zufälligen Dinge ergibt [2]). Hierbei ist zu bemerken, daß nur die zufälligen Wahrheiten von dem Willen Gottes abhangen

veritatum aeternarum aut idearum, unde dependent, et sine ipso nihil realitatis foret in possibilitatibus, et nihil non modo existeret sed nihil etiam possibile foret.

1) l. c. Etenim opus est, ut si quid realitatis in essentiis, aut possibilitatibus, aut potius in veritatibus aeternis fuerit, haec realitas fundetur in aliqua re existente et actuali et consequenter in existentia entis necessarii, in quo essentia includit existentiam, aut in quo sufficit esse possibile, ut sit actuale.

2) l. c. Ita deus solus (seu ens necessarium) hoc privilegio gaudet, quod necessario existat, si possibilis est. Et quemadmodum nihil possibilitatem ejus impedit, quod limitum expers nec ullam negationem consequenter nec contradictionem involvit, hoc unicum sufficit ad cognoscendam existentiam dei a priori. Vergl. Leibnit. Epist. Vol. IV. pag. 21.

und insofern willkürlich sind. Die ewigen Wahrheiten dagegen hangen lediglich von seiner Intelligenz ab und machen den inneren Gegenstand seines Vorstellens aus [1]).

So ist Gott allein die ursprüngliche Einheit oder die urgründliche einfache Substanz. Alle erschaffene oder abgeleitete Monaden sind seine Wirkungen. Sie entstehen, so zu sagen, durch immerwährende Ausstralungen der Gottheit, welche beschränkt werden durch die ihrem Wesen nach in Schranken eingeschlossene Empfänglichkeit der Geschöpfe [2]). In Gott wohnt die Macht, welche der Urquell von Allem ist, ferner die Erkenntniß, welche die Eigenthümlichkeit seiner Ideen enthält, endlich der Wille, welcher die Veränderungen oder die Wirkungen nach dem Princip hervorbringt, daß immer das Beste zur Ausführung kommen soll. Diesem Vereine der göttlichen Eigenschaften entspricht dasjenige, was in den geschaffenen Monaden die Grundlage des Vorstellungsvermögens und des Begehrungsvermögens ausmacht [3]).

1) Princip. philos. l. c. Nihilominus tamen cum nonnullis nobis imaginari debemus, veritates aeternas, cum a deo dependeant, arbitrarias esse et a voluntate ipsius pendere, quemadmodum Cartesius et postea Poiretus statuit. Id verum non est, nisi de veritatibus contingentibus, cum e contrario necessariae unice dependeant ab intellectu ejus et sint objectum ipsius internum.

2) l. c. pag. 26.: ita deus solus est unitas primitiva seu substantia simplex originaria, cujus productiones sunt omnes monades creatae aut derivatae, et nascuntur, ut ita loquar, per continuas divinitatis fulgurationes per receptivitatem creaturae limitatas, cui essentiale est esse limitatum.

3) l. c. Datur in deo potentia, quae est fons omnium, deinde cognitio, quae continet idearum schema, et

97. Insoweit ein geschaffenes Wesen Vollkommenheit besitzt, sagt man von ihm, daß es nach außen hin handle, und insoweit es unvollkommen ist, daß es von anderen Dingen etwas erleide. Deswegen ist einer Monas Handlung beizulegen, insofern sie deutliche Vorstellungen hat, und ein leidender Zustand, insofern sie verworrene hat. Ein geschaffenes Wesen ist darin vollkommener, als das andere, daß man in ihm etwas findet, was zur Erklärung des in einem anderen sich Zutragenden dient. Demzufolge wird ihm ein Handeln im Bezug auf das andere zugeschrieben. Nun ist bei einfachen Substanzen die Einwirkung der einen auf die andere nur eine ideale, welche bloß durch göttliche Vermittlung einen Erfolg haben kann. In Gottes Ideen nämlich machte jede Monas einen gegründeten Anspruch darauf, daß Gott auch sie berücksichtigte, als er im Anfange der Dinge die übrigen anordnete. Weil die Monaden keinen physischen Einfluß wechselseitig auf ihr Inneres zu üben vermögen, so gibt es kein anderes Mittel, wodurch eine von der anderen abhängig seyn könnte. Gott vergleicht zwei einfache Substanzen mit einander und bemerkt in einer jeden Gründe, durch welche er bewogen wird, die eine der anderen anzupassen. Das Handelnde in einer Monas ist dasjenige, was deutlich in ihr erkannt wird und dazu dient, den Grund von den Veränderungen in einer anderen anzugeben; das Leidende dagegen, was in

tandem voluntas, quae mutationes efficit seu productiones secundum principium melioris. Atque hoc est istud, quod respondet ei, quod in monadibus creatis facit subjectum seu basin facultatis perceptivae et facultatis appetitivae.

ihr sich zuträgt und wovon der Grund in demjenigen sich findet, was deutlich in der anderen erkannt wird [1]).

Unendlich viele Welten sind im göttlichen Vorstellen möglich und von ihnen kann nur eine einzige wirklich existiren. Daher muß nothwendig ein zureichender Grund für Gottes Wahl vorhandenseyn, der ihn bestimmt, vielmehr die eine, als die andere, in das Daseyn zu rufen. Dieser Grund liegt in dem Verhältnisse der Grade der Vollkommenheit, welche in den möglichen Welten enthalten sind. Eine jede besitzt nach Maßgabe ihrer Vorzüglichkeit einen Anspruch auf Daseyn. Zur Existenz gelangt die beste, welche Gott vermöge seiner Weisheit erkennt, vermöge seiner Güte erwählt und vermöge seiner Macht hervorbringt [2]).

1) l. c. In substantiis simplicibus influxus unius monadis in alteram tantum idealis est, qui effectum sortiri nequit, nisi deo interveniente, quatenus in ideis dei una monas cum ratione postulat, ut deus ordinans ceteras in principio rerum ipsius rationem habeat. Quoniam enim monas una physice influere nequit in interius alterius, aliud non datur medium, per quod una ab altera dependere valet. Atque ideo actiones et passiones creaturarum mutuae sunt. Deus enim duas substantias simplices inter se comparans in unaqualibet rationes deprehendit, quibus obligatur unam aptare alteri, et consequenter id, quod activum est, quatenus certo respectu passivum secundum alium considerandi modum; activum nempe, quatenus id, quod distincte in eo cognoscitur, inservit rationi reddendae de eo, quod in alia contingit, et passivum, quatenus ratio de eo, quod in ipsa contingit, reperitur in eo, quod distincte cognoscitur in altera.

2) l. c.

Aus der Anpassung aller geschaffenen Dinge an jedes einzelne und jedes einzelnen an alle übrige rührt es her, daß jede einfache Substanz Beziehungen hat, durch welche die übrigen einfachen Substanzen sämmtlich ausgedrückt werden, und daß sie folglich ein lebendiger immerwährender Spiegel des Universums ist. Wie die nämliche Stadt, aus verschiedenen Standpuncten erblickt, unter verschiedenen Gestalten erscheint und optisch gleichsam vervielfältigt wird, so gibt es auch, wegen der unendlichen Menge der Monaden, unendlich viele Erscheinungen des Weltalls, als individuelle Vorstellungen desselben, welche gemäß den eigenthümlichen Gesichtspuncten der einzelnen Monaden Statt finden. Dies ist das Mittel, zugleich die größte mögliche Mannigfaltigkeit und Ordnung im Seyn der Dinge zu bewerkstelligen, mithin so viel Vollkommenheit hervorzubringen, als nur möglich ist. Hieraus erkennen wir, warum die Dinge sich nicht anders verhalten können, als wie sie sich verhalten. Indem Gott das Ganze anordnete, nahm er auf jeden Theil und insbesondere auf jede Monas Rücksicht [1]). Da ihr Wesen im Vorstellen besteht, so kann sie durch nichts darauf beschränkt werden, bloß einen Theil der Dinge sich zu vergegenwärtigen, obgleich diese Vergegenwärtigung rücksichtlich auf die Gesammtheit des im Weltall Befindlichen verworren ist und mit Deutlichkeit nur wenige Gegenstände zu umfassen vermag, welche der Monas entweder näher oder im Verhältnisse zu ihr größer sind, als andere. Sonst würde jede Monas eine Gottheit seyn. Nicht in Hinsicht des Umfanges der Objecte,

1) l. c. pag. 27.

sondern in der Erkenntnißweise sind die Monaden begrenzt. Alle streben verworren nach dem Unendlichen, aber als beschränkte Wesen, welche sich durch Grade der Klarheit und Deutlichkeit ihrer Vorstellungen von einander unterscheiden [1]). Hierin stimmen die zusammengesetzten Dinge mit den einfachen überein. Nirgends im Universum ist eine Leere, und folglich ist die Materie durchgängig in einem stetigen Zusammenhange. Jede Bewegung eines Körpers bringt in den übrigen Körpern insgesammt eine Wirkung hervor, welche dem Abstande derselben von jenem angemessen ist, indem sich diese Wirkung von den näheren zu den entfernteren durch alle Zwischenräume hindurch fortleitet. Wer das Ganze durchschaut, vermag daher in einem jeden einzelnen Körper zu lesen, was überall im Universum sich zuträgt, ja sogar, was bereits geschehen ist oder künftig geschehen wird. Jedoch eine Seele kann in sich selbst nur lesen, was deutlich in ihr vergegenwärtigt wird. Sie ist nicht im Stande, ihre Vorstellungen insgesammt auf einmal zu entwickeln, weil sie auf das Unendliche gehen [2]).

98. Aus diesen Betrachtungen ergibt es sich, daß zwar eine jede erschaffene Monas das Weltganze sich

1) l. c. Princip. de la nature. pag. 37.

2) Princip. philos. pag. 27 u. 28. Princip. de la nat. l. c.: le présent est gros de l'avenir, le futur se pourroit lire dans le passé, l'éloigné est exprimé dans le prochain. On pourroit connoitre la beauté de l'univers dans chaque ame, si l'on pouvoit déplier tous ses replis, qui ne se développent sensiblement qu'avec le tems.

vorstellt, jedoch um vieles klarer den einzelnen Körper, der ihr auf eine besondere Weise angepaßt worden und dessen Mittelpunct sie ist. Wie ein solcher Körper, zufolge des Zusammenhanges aller Materie in der durchgängig erfüllten Welt, durch die ihn selbst betreffenden Zustände und Veränderungen das ganze Universum darstellt, so vergegenwärtigt sich die Seele vermittelst der Vorstellungen, die sie von ihrem Körper hat, das Universum. Zufolge der allgemeinen ursprünglichen Anpassung aller Monaden an einander ist das organische Gebilde, in welchem die Seele ihren Standpunct hat, so eingerichtet, daß seine nach Kräften und Gesetzen der Bewegung erfolgenden Veränderungen immer den Veränderungen im Vorstellen genau entsprechen, ungeachtet beide an und für sich ganz unabhängig von einander erfolgen und eine reale physische Wechselwirkung zwischen ihnen undenkbar ist. Ohne daß das Materielle störend in die Gesetze des Geistigen eingreift, oder dieses störend in die Gesetze des Materiellen, finden sich in jedem Augenblicke, wo wir etwas begehren, empfinden und denken, in den Lebensgeistern und in dem Blute genau diejenigen Bewegungen, welche eintreten müssen, um den Seelenzuständen gemäß zu seyn. Auf der wechselseitigen Beziehung, welche vom Anbeginn der Dinge an für jegliche Substanz des Weltalls festgesetzt worden, beruht überhaupt ihre Gemeinschaft und so auch die Vereinigung von Leib und Seele. Die Seelen handeln mit Begehrungen, Mitteln und Zwecken, gemäß den Gesetzen der Endursachen; die Körper sind thätig in Bewegungen nach den Gesetzen der wirkenden Ursachen, und diese beiden Reihen der Endursachen und der

wirkenden Ursachen harmoniren vollkommen mit einander [x]).

Jede materielle Masse ist nicht nur ins Unendliche theilbar, sondern besteht wirklich aus unendlich vielen Theilen, von denen jeglicher eine besondere Bewegung besitzt. Dadurch ist es möglich, daß eine jede in ihren Beschaffenheiten und Veränderungen das ganze Universum ausdrückt und daß auch in der kleinsten eine Welt von lebenden Geschöpfen enthalten ist. Jeder Theil der Materie kann daher als ein Garten betrachtet werden, der mit Pflanzen, oder als ein Teich, der mit Fischen angefüllt ist. Obgleich die Erde und die Luft zwischen den Pflanzen eines Gartens und das Wasser zwischen den Fischen in einem Teiche nicht selbst Pflanze noch Fisch sind, so enthalten sie doch wiederum Pflanzen und Fische, nur gemeiniglich von solcher Kleinheit, daß diese unserer Wahrnehmung entgehen. Dergestalt gibt es nichts Unangebautes, nichts Unfruchtbares, nichts Todtes, nirgends ist ein Chaos, nirgends Verwirrung, als nur für den Anschein. Wie dem einzelnen lebendigen Körper eine herrschende Entelechie zukommt, welche in ihm die Seele ist, so sind seine Glieder voll von anderen lebenden Individuen, von Pflanzen und von Thieren, die alle wiederum ihre herrschende Seele besitzen. Dies ist aber nicht so zu verstehen, als ob jeder Seele eine bestimmte ihr unveränderlich angehörige Masse der Materie eigen

x) Système nouveau de la nature etc. pag. 54 u. 55. Princip. philos. pag. 30. In hoc systemate corpora agunt, ac si (per impossibile) nullae darentur animae, et animae agunt, ac si corpora nulla darentur, et ambo agunt, ac si unum influeret in alterum.

sey, so daß folglich andere untergeordnete lebende Wesen stets mit ihr verbunden und immer zu ihrem Dienste bestimmt seyn müßten. Vielmehr befinden sich alle Körper, gleich Bächen, in einem unaufhörlichen Flusse, beständig kommen Theile zu ihnen hinzu und sondern sich Theile von ihnen ab. Demnach verändert sich der Körper einer Seele nur allmählig und stufenweise, und sie wird niemals aller ihrer Organe gleichsam mit einem Schlage beraubt. Oefters haben Gestaltenwechsel bei den beseelten Individuen, aber nie Seelenwanderungen Statt. Denn es existirt keine durchaus vom Körper getrennte Seele. Deshalb gibt es auch weder Erzeugung noch Tod im strengsten Sinne dieser Worte. Was wir „Erzeugung" nennen, ist Entwicklung und Zuwachs, so wie das Einwicklung und Abnahme ist, was wir „Tod" nennen [1]).

Die Untersuchungen neuerer Gelehrten haben erwiesen, und die Vernunft stimmt dem bei, daß die lebenden Individuen, deren Organe uns bekannt sind, nämlich die Pflanzen und die zum Thierreiche gehörigen, nicht aus einer Fäulniß oder aus einem Chaos entstehen, wie die Alten geglaubt haben, sondern aus vorhergebildetem Samen und folglich aus der Umgestaltung vorherexistirender lebendiger Wesen. Hieraus ergibt sich die Folgerung, daß nicht nur der organische Körper schon vor der Empfängniß existirt habe, sondern auch die Seele in

1) Princip. philos. pag. 28 u. 29. Atque ideo etiam nulla datur generatio, nec mors perfecta, rigorose loquendo. Sunt enim evolutiones et accretiones, quas generationes appellamus, quemadmodum involutiones et diminutiones, quod mortem vocamus.

diesem Körper, also das gesammte Thier. Es gibt kleine Thierchen in dem Samen der großen, welche vermöge der Empfängniß eine neue Hülle annehmen. Diese macht es ihnen möglich, sich zu ernähren und zu wachsen, um auf einem größeren Schauplatz aufzutreten und die Fortpflanzung der großen Thiere zu bewerkstelligen. Jene Thierchen, von denen einige auf dem Wege der Empfängniß zur Stufe der großen Thiere erhoben werden, können Samenthiere genannt werden [1]). Die meisten unter ihnen verändern ihre Gestalt nicht, entstehen aber, vermehren sich und werden zerstört, wie die großen Thiere. Nur klein ist die Zahl der Auserwählten, die zu einem größeren Schauplatze gelangen. Die Seelen der menschlichen Samenthierchen sind nicht vernünftige, sondern sie werden es erst alsdann, wann die Empfängniß sie zur menschlichen Natur bestimmt. Was in der Ordnung der Natur keinen Anfang nimmt, das nimmt in ihr auch kein Ende. In dem Zustande, den man als den Tod betrachtet, verändern die Thiere nur ihre Bekleidung oder Hülle und kehren zu einem kleineren und feineren Schauplatze zurück, wo sie jedoch eben so wohl wahrnehmbar und eben so gut geordnet seyn können, als auf dem großen. Das eben von den großen Thieren

1) Princip. de la nat. pag. 34. Il y a de petits animaux dans les semences des grands, qui, par le moyen de la conception, prennent un revêtement nouveau, qu'ils s' approprient et qui leur donne moyen de se nourrir et de s'aggrandir, pour passer sur un plus grand théâtre et faire la propagation du grand animal. Princip. philos. pag. 29. Animalia, quorum nonnulla elevantur ad gradum maximorum animalium, ope conceptionis, appellari possunt spermatica.

**Bemerkte gilt auch von der Erzeugung und dem Tode der kleinsten Samenthierchen. Denn in der Natur geht Alles in das Unendliche [1]).**

99. **Durch den Begriff der höchsten Vollkommenheit** Gottes erhellt, daß er den möglichst besten Plan bei der Erschaffung der Welt gewählt haben muß, einen Plan, dem zufolge in ihr die größte Mannigfaltigkeit mit der größten Ordnung sich vereinigt, die meiste Wirkung durch die einfachsten Mittel hervorgebracht wird, und die Geschöpfe mit der größten Macht, Erkenntniß, Glückseligkeit und Güte begabt sind, welche das Ganze zulassen konnte. Die göttliche Weisheit erwählte vor Allem die zweckmäßigsten und den abstracten oder metaphysischen Gründen angemessensten Gesetze der Bewegung [2]). Ferner sorgte sie dafür, daß nicht nur die

1) Princip. de la nat. pag. 35. Princip. philos. l. c.

2) Princip. de la nat. pag. 36. Il s'y conserve la même quantité de la force totale et absolue, ou de l'action, la même quantité de la respective, ou de la réaction, la même quantité enfin de la force directive. De plus, l'action est toujours égale à la réaction et l'effet entier est toujours équivalent à sa cause pleine. Leibnitz fügt folgende im Bezug auf den teleologischen Beweis für das Daseyn Gottes sehr wichtige und interessante Bemerkung hinzu: Il est surprenant, de ce que par la seule considération des *causes efficientes*, ou de la matière, on ne sauroit rendre raison de ces loix du mouvement découvertes de notre tems, et dont une partie a été découverte par moi-même. Car j'ai trouvé qu'il y faut recourir aux *causes finales*, et que ces loix ne dépendent point du principe de la nécessité, comme les vérités logiques, arithmétiques et géométriques, mais du *principe de la convenance*, c'est-à-dire, du choix de la sagesse. Et c'est une des plus efficaces et des plus

Ordnung im Weltganzen überhaupt die vollkommenste ist, welche Statt finden kann, sondern daß auch die Vorstellungen und Begehrungen jeder Monas so gut geregelt sind, als es ihr Verhältniß zu allen übrigen Dingen verstattet [1]).

Die niedrigeren Seelen sind bloße Spiegel der lebendigen Schöpfung. Die vernünftigen aber oder die Geister sind außerdem noch Bilder der Gottheit selbst, da sie die göttlichen Werke theils zu erkennen, theils im Kleinen nachzuahmen vermögen [2]). Zufolge ihrer Vernunft und der Erkenntniß der ewigen Wahrheiten stehen alle Geister in einer Verbindung mit Gott. Sie sind die Glieder des Reiches Gottes, des vollkommensten Staates, der von dem größten und besten Herrscher gebildet und regiert wird. Dies Reich Gottes ist die moralische Welt in der physischen Welt, es ist die eigenthümliche Offenbarung der Güte Gottes, während seine Weisheit und seine Macht überall hervorleuchten. Zwischen dem physischen Reiche der Natur und dem moralischen der Gnade besteht auf gleiche Weise, wie zwischen dem Gebiete der wirkenden Ursachen und dem der End-

sensibles preuves de l'existence de dieu, pour ceux qui peuvent approfondir ces choses.

1) l. c.

2) l. c. pag. 37.: Pour ce qui est de l'ame raisonnable, ou de l'esprit, il y a quelque chose de plus que dans les monades ou même dans les simples ames. Il n'est pas seulement un miroir de l'univers des créatures, mais encore une image de la Divinité. L'esprit n'a pas seulement une perception des ouvrages de dieu, mais il est même capable de produire quelque chose qui leur ressemble, quoiqu'en petit.

ursachen, eine durchgängige Harmonie. In dem Vereine von beiden gibt es kein sittliches Vergehen ohne Strafe, keine tugendhafte Handlung ohne eine angemessene Belohnung, und im Allgemeinen so viel Tugend und Glück, als nur möglich ist [1]).

100. Die Meinung ist durchaus verwerflich, daß eine Welt ohne Sünde und ohne Leiden hätte hervorgebracht werden können, welche die beste seyn würde. In der wirklichen, wie in jeder möglichen Welt ist vermöge der vorherbestimmten Harmonie der Dinge alles Einzelne so innig verbunden und so genau auf einander berechnet, daß auch nicht das Geringste darin verändert werden könnte, ohne das Wesen des Ganzen umzustoßen. Fehlte also in der Welt auch nur das unbedeutendste Uebel, was sich in ihr ereignet, so wäre sie nicht mehr diese Welt, die von dem Schöpfer, der sie erwählte, nachdem er Alles erwogen und in Anschlag gebracht, als die beste anerkannt worden ist [2]).

Die Ursache des Bösen überhaupt muß in der idealen Natur der Geschöpfe gesucht werden, insofern diese Natur unter den ewigen Wahrheiten enthalten ist, welche im göttlichen Verstande, unabhängig vom Willen Gottes, sich befinden. Es gibt eine der Sünde vorausgehende ursprüngliche Mangelhaftigkeit in den Geschöpfen, weil sie wesentlich beschränkt sind. Deshalb vermögen sie nicht Alles zu wissen, sind dem Irrthum und anderen

1) Princip. philos. pag. 30 u. 31. Princip. de la nat. pag. 37.

2) Théodicée, I. Par. §. 9.

Mängeln unterworfen [1]). Man kann das Uebel in einem dreifachen Sinne, nämlich als das metaphysische, das physische und das moralische unterscheiden. Das metaphysische besteht in der bloßen Unvollkommenheit, welche den Geschöpfen als solchen nothwendig zukommt, das physische in den Leiden, das moralische in der Sünde. Obschon das physische und das moralische Uebel nicht nothwendig sind, so genügt es, daß sie in der Eigenschaft ewiger Wahrheiten möglich sind. Da die unermeßliche Region der ewigen Wahrheiten alle Möglichkeiten enthält, so folgt daraus, daß eine unendliche Menge möglicher Welten gegeben ist, daß das Uebel in mehreren unter ihnen seine Stelle behauptet, und daß es selbst von der besten aller Welten nicht ausgeschlossen seyn kann. Dies bestimmte die Gottheit, das Uebel zuzulassen [2]).

Der Begriff der göttlichen Zulassung wird uns in seiner richtigen Bedeutung verständlich, wenn wir auf Gott den bekannten Unterschied zwischen dem vorausgehenden und dem nachfolgenden Willen anwenden. Der Wille überhaupt besteht in der Neigung, eine Sache zufolge des Guten, welches sie enthält, auszuführen. Vermöge seines vorausgehenden Willens betrachtet und beabsichtigt Gott jedes einzelne Gute für sich, insofern es gut ist. Dieser Wille würde in voller Wirkung hervortreten, wenn es nicht einen überwiegenden Grund gäbe, der ihn verhindert, sich unbedingt thätig zu äußern. Der nachfolgende und entscheidende Wille geht aus dem Zu-

1) l c. §. 20.

2) l. c. §. 21.

sammenhang aller vorhergehenden besonderen Willensrichtungen hervor, sowohl derjenigen, die das Gute beabsichtigen, als der das Böse entfernenden. Demnach will Gott im voraus das Gute, nachgehends aber das möglichst Beste [x]). Das moralische Uebel will er auf keine Weise und das physische nur auf eine bedingte Weise. Das physische will er oft als eine der Schuld gebührende Strafe, oft auch als ein zweckdienliches Mittel, um größere Uebel zu verhindern und größere Güter zu erreichen. Das moralische Uebel wird von Gott nur deshalb zugelassen, weil er gegen dasjenige verstoßen würde, was er sich selbst schuldig ist, was seine Weisheit, seine Güte und seine Vollkommenheit erfodern, wenn er nicht das große Ergebniß seiner sämmtlichen Willensrichtungen zum Guten in Ausführung brächte, wenn er nicht das schlechthin Beste erwählte, ohne hiervon durch die Rücksicht auf jenes Uebel abgehalten zu werden, welches zufolge der

x) l. c. §. 22. La volonté consiste dans l'inclination à faire quelque chose à proportion du bien qu'elle renferme. Cette volonté est appellée *antécédente*, lorsqu' elle est détachée et regarde chaque bien à part entant que bien. — L'on peut même dire que cette volonté est efficace de soi (per se), c'est-à-dire, en sorte que l'effet s'ensuivroit, s'il n'y avoit pas quelque raison plus forte, qui l'empechât; car cette volonté ne va pas au dernier effort (ad summum conatum), autrement elle ne manqueroit jamais de produire son plein effet, dieu étant le maitre de toutes choses. Le succés entier et infaillible n'appartient qu'à la volonté *conséquente*, comme on l'appelle. — De cela il s'ensuit que dieu veut antécédemment le bien, et conséquemment le meilleur.

obersten Nothwendigkeit der ewigen Wahrheiten auch noch in der besten Welt enthalten seyn muß [1]).

Die Anerkennung der göttlichen Allmacht und der Abhängigkeit des menschlichen Daseyns von ihr darf nicht zu der Vorstellung führen, Gott sey allein im Weltall der Handelnde und er bringe Alles hervor, was in der Sünde geschaffener Wesen real ist. Wenn man sagt, das Geschöpf hangt, insoweit es existirt und insoweit es handelt, von dem höchsten Wesen ab, und die Erhaltung ist eine fortdauernde Schöpfung, so bedeutet dies: Gott verleiht beständig den Geschöpfen und bringt fortwährend hervor, was in ihnen Positives, Gutes und Vollkommenes vorhanden ist. Jede gute Gabe kommt von dem Vater des Lichtes. Dagegen die Unvollkommenheiten und Mängel der Handlungen entspringen aus der ursprünglichen Beschränkung, welche die Geschöpfe mit dem ersten Beginn ihres Wesens durch die idealen Gründe erhalten mußten, durch die sie begrenzt werden [2]). Ferner ist es allerdings wahr, daß Gott allein im Besitze des reinen Handelns sich befindet, ohne Beimischung eines Leidens. Aber dies verhindert keineswegs, daß die Geschöpfe nicht auch der Handlungen theilhaft seyn sollten. Die Handlung eines Geschöpfes ist eine Modification seiner Substanz, eine Modification, die naturgemäß aus der Substanz fließt. Sie begreift eine Veränderung in sich nicht bloß in Ansehung der Vollkommenheiten, die Gott dem Geschöpfe verliehen hat, sondern auch in Hinsicht der Beschränkungen, welche das

1) l. c. §. 23—26.

2) l. c. §. 31.

Geschöpf zufolge der Nothwendigkeit seiner Natur mit sich führt, weil es sonst nicht seyn könnte, was es ist [1]). Durch unsere Abhängigkeit von Gott wird die Freiheit unseres Willens nicht ausgeschlossen. Diese besteht, wie schon Aristoteles bemerkt hat, in der Selbstthätigkeit und in der, zufolge des Urtheils und der Ueberlegung, in Hinsicht auf zufällige Handlungen möglichen Wahl, und auf diesen beiden Puncten beruht unsere Herrschaft über unsere Handlungen. Doch liegt in dem Begriffe der Willensfreiheit nicht ein Mangel an Bewegungsgründen zum Handeln oder ein gänzliches Gleichgewicht derselben. Der Wille wird unstreitig stets durch eine Ursache oder einen Grund zu dem Entschlusse geneigt gemacht, den er ergreift, obgleich wir in manchen Fällen uns des bewegenden Grundes nicht bewußt werden, aber er wird nie gezwungen, ihn zu ergreifen [2]).

1) l. c. §. 32.

2) l. c. §. 34, 35 u. 43. Aristôte a déja remarqué, qu'il y a deux choses dans la liberté, savoir la spontaneité et le choix, et c'est en quoi consiste notre empire sur nos actions. Lorsque nous agissons librement, on ne nous force pas, comme il arriveroit, si l'on nous poussoit dans un précipice et si l'on nous jettoit du haut en bas; et on ne nous empêche pas d'avoir l'esprit libre, lorsque nous délibérons, comme il arriveroit, si l'on nous donnoit un breuvage, qui nous ôtât le jugement. Il y a de la contingence dans mille actions de la nature, mais lorsque le jugement n'est point dans celui qui agit, il n'y a point de liberté. Et si nous avions un jugement, qui ne fût accompagné d'aucune inclination à agir, notre ame seroit un entendement sans volonté. Il ne faut pas s'imaginer cependant, que notre liberté consiste dans une indétermination ou dans une indifference d'équilibre, comme s'il falloit

Das Vorherwissen Gottes steht in keinem Widerspruche und selbst in keinem einwirkenden Verhältnisse zu der Freiheit unserer Handlungen. Gott erblickt unsere Handlungen in dem Gebiete der Möglichkeiten als künftige zufällige Begebenheiten, er stellt sie sich in diesem Gebiete vor als das, was sie sind, als freie Wirkungen vernünftiger Geschöpfe. Wohl aber hat die im voraus festgesetzte Anordnung der göttlichen Beschlüsse und der Folge der Ursachen einen Einfluß auf die Bestimmung unseres Willens. Nur ist dieser Einfluß kein nöthigender. Immer findet zwar ein vorherrschendes Motiv Statt, welches den Willen zu seiner Wahl hinleitet, jedoch genügt es zur Aufrechthaltung seiner Freiheit, daß ein solcher Grund ihn bewegt, ohne das Gewählte ihm nothwendig zu machen [1]).

Wir vermögen zwar das Einzelne in dem von Gott bestimmten Zusammenhange der Begebenheiten und in der uns erwartenden Zukunft nicht durch unsere Vernunft zu erkennen. Dennoch überzeugt uns diese davon,

être incliné également du côté du oui et du non, et du côté de différens partis, lorqu'il y en a plusieurs à prendre. Cet équilibre en - tout - sens est impossible. — La volonté est toujours plus inclinée au parti qu'elle prend, mais elle n'est jamais dans la nécessité de le prendre.

1) l. c. §. 42—45. Il ne faut donc pas s'imaginer avec quelques Scolastiques, qui donnent un peu dans la chimère, que les futurs contingens libres soient privilégiés contre cette regle générale de la nature des choses. Il y a toujours une raison prévalante qui porte la volonté à son choix, et il suffit pour conserver sa liberté, que cette raison incline sans nécessiter.

daß Alles auf eine Weise eingerichtet ist, die unsere Wünsche selbst noch übertreffen wird. Unsere Glückseligkeit ist, wie unsere von ihr unzertrennliche Erkenntniß Gottes, eines unendlichen Wachsthumes fähig. Deshalb werden wir nie zu einem Genusse derselben gelangen, in welchem uns nichts mehr zu wünschen bliebe und unser Geist die Anregung zur Thätigkeit verlieren würde, sondern vielmehr ewig zu neuen Freuden und neuen Vollkommenheiten fortschreiten [1].

---

## 2. Die Leibnitzisch-Wolfische Philosophie.

101. Leibnitzens speculative Ansichten erregten, wie es bei seinem über ganz Europa verbreiteten litterarischen Verkehr und Ruhm und ihrem geistreichen und großartigen Charakter nicht anders seyn konnte, nicht weniger im Ausland, als im Vaterlande viel Aufmerksamkeit und Interesse unter seinen gelehrten Zeitgenossen [2]. Je-

1) Princip. de la nat. pag. 38 u. 39.

2) Gleichzeitig mit Leibnitz lebten noch zwei ausgezeichnete deutsche Gelehrte, welche mit ihren anderweitigen wissenschaftlichen Verdiensten ein in mancher Hinsicht schätzbares, wenn gleich zu keiner universalhistorischen Bedeutung gediehenes Streben nach Verbesserung des Verfahrens in den philosophischen Forschungen verbanden. Der eine ist der berühmte Mathematiker und Naturforscher Ehrenfried Walther von Tschirnhausen (geb. 1651 zu Kieslingswalde in der Oberlausitz, gest. 1708). Er suchte in seiner „Medicina mentis sive artis inveniendi praecepta genera-

doch gewannen sie keinen positiven Einfluß auf die philosophische Thätigkeit in Frankreich und England, deren Richtung seit Locke und deren Beschränktheit schon oben im Allgemeinen von uns angedeutet worden. Was

lia" das, was er sich als die eigentliche Aufgabe der Logik dachte und worin er nur wenige Vorarbeiten anerkannte, zu lösen und eine auf Selbsterkenntniß des menschlichen Geistes und feste Regeln gegründete Methode der Entdeckung der Wahrheit und der Ausbildung der Wissenschaft überhaupt zu entwickeln. Der andere ist der auch in der juristischen und allgemeinen Litteraturgeschichte wohlbekannte Christian Thomasius (geb. zu Leipzig 1655, woselbst sein Vater, Jacob Thomasius, Professor der Philosophie war; starb als Preußischer Geheimer Rath, Professor der Jurisprudenz und Director an der 1694 gestifteten Universität zu Halle 1728). Dieser geistreiche und als Schriftsteller unermüdlich thätige Mann, dessen Leben überhaupt der Bemühung gewidmet war, Staat und Kirche von verjährten Vorurtheilen und Mißbräuchen zu befreien, zeigte sich auch als Gegner der zu seiner Zeit auf den deutschen Universitäten noch vorherrschenden, vom Aristoteles abhängigen, pedantischen und unfruchtbaren Behandlungsweise der Philosophie, und setzte ihr eine populäre, nach seiner Absicht selbst den Hofleuten und nicht bloß den Schulgelehrten zugängliche und allgemein brauchbare entgegen, die er „philosophia aulica" nannte. In diesem Sinne schrieb er seine „Introductio in philosophiam aulicam seu primae lineae de prudentia cogitandi atque ratiocinandi" und „Introductio in philosophiam rationalem, in qua omnibus hominibus via plana et facilis panditur sive syllogistica, verum, verisimile et falsum discernendi novasque veritates inveniendi." Dabei hielt er den Gebrauch der Muttersprache für eine wichtige Bedingung einer zweckmäßigen, gemeinnützigen Bearbeitung der Wissenschaften und war der erste deutsche Universitätslehrer, der sich auch der deutschen Sprache, (die freilich in seinen Schriften noch sehr unbeholfen und mit lateinischen und

Deutschland betrifft, so war es ihnen hier bestimmt, in dem Kopfe eines zwar sehr gründlichen und scharfsinnigen, aber keinesweges genialischen und productiven Denkers erst eine systematische Gestaltung und in ihrem ontologischen Grundgedanken eine wesentliche Modification zu erhalten, bevor sie der Vereinigungspunct einer Schule wurden, welche die Ueberreste der Aristotelisch-scholastischen Philosophie von den deutschen protestantischen Universitäten vollends verdrängte, bis zur Mitte des achtzehnten Jahrhunderts ein vorherrschendes Ansehen unter unseren Sprachgenossen behauptete und unter ihnen die einzige bis zur Entstehung der Kantischen blieb.

Dieser Denker war der auch als Mathematiker ausgezeichnete und berühmte Christian Wolf [1]). Er verar-

französischen Worten durchwebt erscheint) sowohl für den mündlichen, als für den schriftlichen Vortrag seiner Lehrgegenstände bediente. Als erste Versuche dieser Art bleiben immer bemerkenswerth seine „Einleitung zu der Vernunftlehre; Ausübung der Vernunftlehre; Versuch vom Wesen des Geistes; Von der Kunst, vernünftig und tugendhaft zu lieben, oder Einleitung zur Sittenlehre; Von der Arznei wider die unvernünftige Liebe, oder Ausübung der Sittenlehre; Grundlehre des Natur- und Völkerrechts."

1) Er ward geboren zu Breslau, 1679, widmete sich von früher Jugend an in seiner Vaterstadt den mathematischen und den philosophischen Studien, setzte sie in Jena fort, und trat zuerst in Leipzig 1701 als Privatdocent in beiden Fächern auf. Das Cartesianische System und Tschirnhausens Logik (über die er schon als Student Erläuterungen schrieb) übten zuerst eine bedeutende Einwirkung auf seine philosophische Denkart. Eine bleibende Richtung gab aber derselben sein Studium der Leibnitzischen Schriften und der Briefwechsel, den er mit Leibnitz anknüpfte. Zufolge der

beitete Leibnitzens Lehrbegriffe mit Anwendung der streng synthetischen Methode zu einem vollständigen, durchgängig

Empfehlung dieses seines Lehrers und Gönners ward er 1707 als Professor der Mathematik in Halle angestellt. Hier begründete er seinen großen litterarischen Ruhm durch die Herausgabe seiner mathematischen Werke, in denen die Gründlichkeit und Deutlichkeit seiner Darstellung allgemeinen Beifall gewannen, und seiner auf gleiche Weise abgefaßten deutschen philosophischen Lehrbücher, wie auch durch den ausgezeichneten Erfolg seiner mündlichen Vorträge. Durch die Kabalen mehrerer seiner Collegen in der theologischen Facultät zu Halle, unter welchen Joachim Lange sein heftigster Gegner war, die ihn für einen Irrlehrer und Religionsverächter erklärten und bei der Regierung förmlich anklagten, kam es dahin, daß er durch einen Cabinetsbefehl des Königs von Preußen, Friedrich Wilhelms I., vom 15ten Nov. 1723, seiner Stelle entsetzt und ihm unter Androhung des Stranges befohlen ward, Halle in vier und zwanzig Stunden und binnen zwei Tagen die preußischen Staaten zu verlassen. In Cassel fand er eine günstige Aufnahme und eine ehrenvolle Anstellung als Hofrath und erster Professor in der philosophischen Facultät zu Marburg. Er ward nunmehr Mitglied der Akademieen der Wissenschaften zu Paris, London und Stockholm, Vicepräsident der von Peter I. in Petersburg errichteten Akademie der Wissenschaften und erhielt von demselben, als er einen Ruf nach Petersburg abgelehnt, eine Pension. In Marburg schrieb er größtentheils seine ausführlichen philosophischen Werke in lateinischer Sprache. Noch vor dem Lebensende Friedrich Wilhelms I. ward in Berlin eine Commission niedergesetzt, um Wolf's Sache zu untersuchen, welche durchaus zu seinem Vortheil entschied, worauf das schimpfliche Verbannungsdecret zurückgenommen und Wolf unter sehr vortheilhaften Bedingungen zur Rückkehr nach Halle eingeladen wurde. Er folgte aber erst unter Friedrich II. einem neuen Rufe nach Halle und ging 1740 dorthin als Geheimer Rath, Vicekanzler der Universität und Professor des Natur- und Völkerrechts. Drei Jahre darauf ward er

entwickelten System der Hauptzweige der theoretischen und praktischen Philosophie, die er einzeln mit der größten Ausführlichkeit in lateinischer Sprache [1]) und in einer gedrängteren, dadurch anziehenderen und zum allgemeinen Gebrauche mehr geeigneten Form in deutscher [2]) vortrug. Das Verdienstvolle seiner hierher gehörigen Leistungen besteht in der ungemein fleißigen und seiner Idee

Kanzler und 1745 erhob ihn der Kurfürst von Baiern, während des Reichsvikariats, in den Freiherrnstand. Er starb 1754.

1) Philosophia rationalis sive Logica; Philosophia prima sive Ontologia; Cosmologia generalis; Psychologia empirica; Psychologia rationalis; Theologia naturalis, II voll.; Philosophia practica universalis, II voll.; Jus naturae, VIII voll.; Philosophia moralis sive Ethica, IV voll., Philosophia civilis sive Politica, fortgesetzt von Hanovius, IV voll.; Jus gentium. Zusammengenommen betragen diese Werke sechs und zwanzig Quartbände.

2) Vernünftige Gedanken von den Kräften des menschlichen Verstandes und ihrem richtigen Gebrauch in der Erkenntniß der Wahrheit, 8.; Vernünftige Gedanken von Gott, der Welt, und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt, 8.; Anmerkungen über die vernünftigen Gedanken von Gott u. s. w., zu besserem Verstand und bequemeren Gebrauche derselben, 8.; Versuche zur Erkenntniß der Natur und Kunst, 3 Bde, 8.; Vernünftige Gedanken von den Wirkungen der Natur. 8.; Vernünftige Gedanken von den Absichten der natürlichen Dinge, 8.; Vernünftige Gedanken von der Menschen Thun und Lassen zu Beförderung ihrer Glückseligkeit, 8.; Vernünftige Gedanken von dem gesellschaftlichen Leben der Menschen und insonderheit dem gemeinen Wesen zu Beförderung der Glückseligkeit des menschlichen Geschlechts, 8.; Nachricht von seinen eigenen Schriften, die er in deutscher Sprache in verschiedenen Theilen der Weltweisheit herausgegeben, 8.; Gesammelte kleine philosophische Schriften, 4 Thle, 8.

gemäß erschöpfenden Behandlung der einzelnen Haupttheile des Lehrgebäudes der eigentlichen Philosophie [1]), in der systematischen Zergliederung aller in den Umkreis desselben fallenden Begriffe, in der versuchten bündigen und regelrechten Beweisführung aller Lehrsätze, in dem Gebrauch einer festen Terminologie und in der Ausbildung unserer Sprache für dieselbe, endlich in dem Klaren und Lichtvollen seiner auf das sorgfältigste geordneten Darstellung. Auch ist dies einer rühmlichen Erwähnung werth, daß er wider den zu seiner Zeit in Deutschland sich regenden Pietismus und Mysticismus auf eine erfolgreiche Weise durch seine schriftliche und mündliche Lehre wirkte.

Dagegen verlor die Leibnitzische Metaphysik in seiner Bearbeitung den Charakter des ihr eigenthümlichen Idealismus und die innere Einheit, welche sie hierdurch besitzt, mit dieser Einheit ihre Tiefe und ihren bedeutenderen Werth als Product des speculativen Geistes und sank, indem sie sich der Vorstellungsweise des gemeinen Menschenverstandes näher stellte, wieder zu dem Cartesianischen, den höheren Foderungen der philosophirenden

1) Wolf hielt in seiner Classification der philosophischen Wissenschaften (Vergl. Philosoph. rational. discurs. praelimin. cap. III.) die alte, in den Aristotelischen Schriften begründete Eintheilung derselben der Hauptsache nach fest, und bestimmte sie nur in einigen Puncten näher. Er rechnete daher nicht bloß zu ihnen die Zweige der eigentlichen Philosophie, sondern auch die der erfahrungsmäßigen Naturkunde. Die Psychologie sonderte er in die empirische und rationale, welche letztere nebst der Ontologie, der allgemeinen Kosmologie und der natürlichen Theologie den Inhalt der Metaphysik nach ihm ausmacht.

Vernunft nicht genügenden Dualismus hinab. Wolf verwarf nämlich die Lehre von der allgemeinen Vorstellungskraft der Monaden als eine unhaltbare und entbehrliche. Demzufolge ergab sich ihm statt einer einzigen Gattung der nur den Graden der Realität oder Vollkommenheit nach verschiedenen einfachen Substanzen eine doppelte Classe derselben, die eine der vorstellungslosen Bestandtheile der Materie und die andere der vorstellenden Wesen.

Um eine für unseren Zweck genügende Uebersicht des Hauptinhaltes seines gesammten philosophischen Systemes zu gewinnen, wollen wir nunmehr die wichtigsten Bestimmungen desselben nach der von ihm in seinen deutschen Lehrbüchern gewählten Reihenfolge der einzelnen Disciplinen und nach Anleitung dieser Lehrbücher zusammenstellen.

### a. Vorerinnerung aus der Logik.

102. Wolf gibt dem Begriffe der philosophischen Erkenntniß und der Philosophie einen Umfang, nach welchem sie sich über alles einzelne durch Theorie Erkennbare erstreckt. Er bestimmt ihre Bedeutung im Gegensatze gegen die historische und mathematische Erkenntniß. Die historische umfaßt nach ihm Alles, was ist und geschieht, möge es sich in der Körperwelt oder unter den immateriellen Substanzen ereignen, beschränkt sich aber auf die bloße Anerkennung der Thatsachen. Ihr Fundament liegt in der zweifellosen, empirischen Wahrheit, daß wir vermittelst der Sinne erkennen, was in der körperlichen Welt existirt und sich ereignet, und daß unser Geist der Veränderungen, welche in ihm vorgehen, durch in-

nere Wahrnehmung sich bewußt wird. Die mathematische setzt die Verhältnisse der Größe an den Dingen fest. Die philosophische erklärt die Gründe von Allem, was ist und geschieht und was seyn und geschehen kann [1]. Die Philosophie ist daher die Wissenschaft des Möglichen, insofern es seyn kann, oder, wie Wolf sich im Deutschen ausdrückt: die Weltweisheit ist eine Wissenschaft aller möglichen Dinge, wie und warum sie möglich sind [2]. Der Ausdruck „Wissenschaft" bezeichnet die Fertigkeit des Verstandes, Alles, was man behauptet, aus unwidersprechlichen Gründen unumstößlich darzuthun [3].

1) Logica, Discurs. praelim. cap. I.

2) Vern. Ged. von d. Kräften des menschl. Verst. Vorbericht, §. 1. Log. Discurs. praelim. cap. II. §. 29.: philosophia est scientia possibilium, quatenus esse possunt. Zur Rechtfertigung dieser Begriffsbestimmung bemerkt Wolf, Vern. Ged. von d. Kräften des menschl. Verst. Vorb. §. 2. u. 3.: Vielleicht werden sich Einige verwundern, daß sich die Weltweisheit auf alle mögliche Dinge erstrecken soll, da doch der Allerweiseste unter der Sonnen sich nicht weiter rühmen kann, als er habe nur einen ganz geringen Theil davon begriffen. Wäre es also nicht besser, daß man die Beschreibung der Weltweisheit nicht so hochmüthig einrichtete? Wem diese Gedanken einfallen, dem gebe ich zu bedenken, daß es allerdings viel rathsamer sey, man richte die Beschreibung der Weltweisheit nach ihrer größten Vollkommenheit ein, die sie in sich haben kann, als entweder nach seinem eigenen, oder eines anderen Mannes Begriffe, den er davon erlangt. Denn auf solche Weise werden dem Wissen keine unnöthige Schranken gesetzt, wodurch Viele abgehalten werden, den Sachen weiter nachzudenken, und demnach viele nützliche Erfindungen zurückbleiben, wie es diejenigen Zeiten zur Genüge ausweisen, da man glaubte, Aristoteles habe in der Weltweisheit das weiteste Ziel erreicht, dahin menschlicher Verstand gelangen kann.

3) l. c. Log. Discurs. praelim. l. c. §. 30.

Die unwidersprechlichen Gründe bestehen theils in klaren Erfahrungen, theils in eigentlichen Grundsätzen, theils in Erklärungen der Begriffe. Man beweiset unumstößlich oder man demonstrirt, wenn man die Verbindung von Schlüssen, auf welcher ein Beweis beruht, so weit zurückführt, bis in dem obersten Schlusse nur entweder klare Erfahrungen, oder Grundsätze, oder Erklärungen als Vordersätze sich finden. Da man bisher fast nur in der Mathematik genau demonstrirt hat, so ist das sicherste Mittel, in den übrigen Erkenntnißzweigen gleichfalls zur Wissenschaft zu gelangen, daß man in ihnen die Weise der mathematischen Demonstration, soweit es thunlich ist, anzuwenden sich bemüht [1]).

b. Ontologie.

103. Der oberste Grund der Gewißheit unserer Schlüsse, wie auch der Zweifellosigkeit unserer klaren Erfahrungen ist in dem Satze des Widerspruches enthalten, welcher lautet: es kann etwas nicht zugleich seyn und auch nicht seyn. Unmöglich ist dasjenige, was einen Widerspruch in sich enthält, und möglich daher, was widerspruchslos ist. Nur das Mögliche kann seyn. Zu der Möglichkeit muß aber, wenn ein Gegenstand seyn soll, noch etwas Anderes hinzukommen, wodurch das Mögliche seine Erfüllung erhält. Diese Erfüllung des Möglichen ist eben dasjenige, was wir Wirklichkeit nennen [2]). Alles, was seyn kann, es mag wirklich seyn

1) Von d. Kräft. des menschl. Verst. Cap. 7. §. 1.

2) Vern. Ged. von Gott, der Welt u. s. w. Cap. 2. §. 10 —15. Ontologia, P. I. Sect. II. Cap. III. §. 174.: hinc

oder nicht, heißt „ein Ding." „Nichts" dagegen heißt, was weder wirklich noch möglich ist [1]). Da das Unmögliche nicht seyn, folglich nie zu einem Dinge werden kann, so kann auch niemals aus Nichts Etwas werden [2]).

„Der Grund" einer Sache ist etwas, wodurch man verstehen kann, warum sie ist. Ein Ding, welches den Grund eines anderen in sich enthält, heißt in Beziehung auf dasselbe „die Ursache". Wenn ein Entstandenes keinen Grund hätte, so wäre nichts vorhanden, woraus man begreifen könnte, warum es sey oder warum es wirklich zu werden vermöchte, und also müßte es dann aus Nichts hervorgegangen seyn. Nun ist dies unmöglich, daß aus Nichts etwas werde; folglich muß Alles, was wirklich geworden ist, seinen zureichenden Grund haben, d. i., stets muß ein Gegenstand vorhandenseyn, durch welchen erklärlich wird, warum es wirklich werden

existentiam definio per complementum possibilitatis, quam definitionem nominalem esse patet et ad recte philosophandum utilem ipso opere experiemur. Dicitur existentia etiam actualitas.

1) Vern. Ged. von Gott, der Welt u. s. w. l. c. §. 16. Wenn wir, fügt Wolf hinzu, das Unmögliche für möglich halten, so nennen wir es gleichfalls ein Ding, aber aus Irrthum. Und daher geschieht es, daß wir dasjenige, was in der That möglich ist und also in der That seyn kann, ein mögliches Ding, was aber nur den Schein der Möglichkeit hat und also in der That nicht seyn kann, ein unmögliches Ding zu nennen pflegen. Man könnte jenes vielmehr ein wahres, dieses aber ein eingebildetes Ding oder ein Scheinding nennen.

2) l. c. §. 28.

kann. Dieser Satz heißt der Satz des zureichenden Grundes [1]).

„Das Wesen" eines Dinges ist dasjenige, worin der Grund von allem Uebrigen, was dem Dinge zukommt, gefunden wird. Als solches ist es das Erste, was sich von einem Dinge denken läßt. Von diesem läßt sich aber nichts eher denken, als wie es möglich ist; denn eben deswegen ist es ein Ding, weil es seyn kann. Deshalb ist das Wesen eines Dinges seine Möglichkeit und man versteht das Wesen, wenn man weiß, auf welche Weise etwas möglich ist. Dies letztere weiß man, wenn man erkennt, wie es in seiner Art determinirt wird. Nothwendig ist Alles, dessen Gegentheil einen Widerspruch in sich trägt. Das Mögliche kann nicht zugleich unmöglich seyn, und das auf eine bestimmte Art Mögliche kann nicht auf diese Art unmöglich seyn und ist daher nothwendig möglich. Weil nun die Möglichkeit an sich etwas Nothwendiges ist, das Wesen eines Gegenstandes aber darin besteht, daß er auf eine gewisse Weise seyn kann, so ist das Wesen nothwendig, und als nothwendig auch ewig und unveränderlich. Das, was lediglich in dem Wesen eines Dinges seinen Grund hat, wird „eine Eigenschaft" genannt. Aus diesem Begriffe der Eigenschaften

1) l. c. §. 29 u. 30. Die Erkennbarkeit des Grundes und die Begreiflichkeit des Gegenstandes sind für Wolf gleichbedeutende Begriffe. Er bemerkt l. c. §. 77.: so lange eine Sache einen Grund hat, warum sie ist, kann man erkennen, wie sie seyn kann, d. i. man kann sie begreifen und, indem man es Anderen sagt, sie verständlich erklären. Sobald man aber etwas setzt, das keinen Grund hat, so ist die Sache an sich unbegreiflich und läßt sich Anderen nicht verständlich erklären.

erhellt, daß sie von einem Dinge nicht abgesondert werden können, und daß sie ebensowohl, wie das Wesen, ihrem Gegenstand unveränderlich, nothwendig und beständig zukommen [1]).

104. Werden Dinge, die zugleich existiren, als außer einander befindlich vorgestellt, so entsteht dadurch unter ihnen eine gewisse Ordnung. Wir können nämlich eines unter ihnen für das erste annehmen und dann ist ein anderes das zweite, noch ein anderes das dritte, und so fort. Sobald wir uns diese Ordnung denken, stellen wir uns den Raum vor. Der Raum ist hiernach, so gefaßt, wie er in unserem Bewußtseyn sich kundgibt, die Ordnung der zugleich existirenden Dinge. Folglich kann es keinen Raum geben, wenn nicht Dinge vorhanden sind, die ihn erfüllen, jedoch ist er von diesen Dingen verschieden. Jedem Dinge kommt eine gewisse Art und Weise zu, wie es mit anderen zugleich da ist, so daß keines unter den übrigen auf eben die Art mit den anderen coexistiren kann; hierin besteht das, was wir den Ort eines Dinges zu nennen pflegen. Dadurch, daß wir das allmählige Entstehen von Gegenständen gewahren und auf die Folge unserer Gedanken achten, erlangen wir einen Begriff von der Zeit. Nach dem Ausspruch unseres Bewußtseyns ist sie nichts Anderes, als eine Ordnung des auf einander Folgenden. Wir gewinnen den Begriff der Zeit durch die Veränderungen, die in unseren Gedanken oder auch in den von uns vorgestellten Gegenständen sich ereignen. Deshalb vermögen wir alle Zeitpuncte zu unterscheiden, in denen sich eine Verände-

1) l. c. §. 33—45.

rung zuträgt, welche wir von anderen Veränderungen zu unterscheiden im Stande sind. Die auf solche Weise unterschiedenen Zeitpuncte sind wirkliche Theile der Zeit [1]).

105. Die Dinge, deren wir uns als außer uns vorhandner bewußt sind, bestehen aus Theilen, die in einer gewissen Ordnung auf einander folgen und mit einander verknüpft sind, und sie heißen deshalb „zusammengesetzte". Das Wesen eines zusammengesetzten Dinges besteht in der Art der Zusammensetzung. Denn ein zusammengesetztes ist nur dadurch möglich, daß Theile auf eine bestimmte Art vereinigt werden können, und in der Art und Weise, wie etwas möglich ist, besteht das Wesen eines Dinges. Jedes Zusammengesetzte als solches muß 1) einen Raum erfüllen, weil seine Theile außer- und nebeneinander sich befinden und weil jedem derselben ein Ort oder eine bestimmte Weise zukommt, wie er mit den anderen zugleich ist; 2) nach der Länge, Breite und Dicke ausgedehnt seyn; 3) eine Figur besitzen, d. h. Schranken seiner Ausdehnung; 4) theilbar seyn, denn Raum und Ort ändern nichts in einem Dinge, indem sie mit seinem Inneren gar nichts zu thun haben, folglich kann jedes Ding mit einem anderen seinen Ort vertauschen und die Theile in einem zusammengesetzten Dinge nehmen nicht mit Nothwendigkeit ihren Ort ein, sondern der eine kann immer von dem anderen abgesondert werden; 5) beweglich seyn, da Bewegung nichts Anderes ist, als die Veränderung des Ortes; 6) mit einer abgemessenen Größe versehen seyn, welche in der

1) l. c. §. 46 – 49. u. 94 – 97.

bestimmten Menge von Theilen besteht; 7) seiner Wirklichkeit nach entstehen und aufhören können. Seine Theile nehmen nicht mit Nothwendigkeit ihren Ort ein; mithin ist es möglich, daß einige auf eine Weise zusammenkommen, in welcher sie früher nicht bei einander waren, und hierdurch entsteht ein zusammengesetztes Ding; ferner ist es möglich, daß sie aus diesem Zusammenhange wieder heraustreten, und hierdurch hört ein zusammengesetztes Ding auf, zu seyn, was es war. Auch versteht sich aus dem bereits Gesagten, daß ein Zusammengesetztes 8) größer und kleiner zu werden und 9) seine Figur zu ändern vermag [1]).

Der Begriff der zusammengesetzten Dinge führt uns nothwendig zu der Annahme von einfachen, d. h. von solchen, welche keine Theile haben. Wären nämlich keine einfachen vorhanden, so müßten alle Theile, sie möchten so klein gedacht werden, als man wollte, ja sogar die undenkbar kleinen, aus anderen Theilen bestehen. Man könnte alsdann keinen Grund angeben, woher die zusammengesetzten Theile endlich herkämen, so wenig als wie es begreiflich wäre, woraus eine zusammengesetzte Zahl entsprungen seyn sollte, wenn sie keine Einheiten in sich faßte. Aber ohne einen zureichenden Grund kann nichts seyn. Also müssen zuletzt einfache Dinge zum Grunde liegen, aus denen die zusammengesetzten entstanden sind. Wer den Satz des zureichenden Grundes recht versteht, der begreift, daß man demselben nicht eher Genüge geleistet hat, als bis man mit dem Fragen zu Ende gekommen ist und nicht mehr einerlei Antwort

1) l. c. §. 51—70.

erhält, wie der Fall seyn würde, wenn man Theile ins Unendliche fort gelten lassen wollte [1]).

Größe, Figur, Erfüllung des Raumes und innerliche Bewegung sind nur Eigenschaften zusammengesetzter Dinge und kommen den einfachen nicht zu. Diese sind von jenen ganz verschieden. Alle Dinge aber, deren wir uns als außer uns vorhandener erfahrungsmäßig bewußt werden, sind zusammengesetzte. Daher dürfen wir von demjenigen, was wir an ihnen wahrnehmen, den einfachen nichts beilegen. Nicht auf dem Wege der Erfahrung, sondern nur durch Ueberlegung und Schlüsse vermögen wir von den einfachen eine Erkenntniß zu gewinnen [2]).

106. Das Einfache entspringt weder aus einem zusammengesetzten, noch aus einem anderen einfachen Dinge. Aus letzterem nicht, weil ein einfaches untheilbar und von dem Seinigen etwas abzugeben nicht im Stande ist. Also ist es entweder anfangslos und mithin ein nothwendig Seyendes, oder es hat auf einmal anfangen müssen, zu seyn. Sollte ein einfaches Ding, welches einmal da ist, wieder aufhören zu seyn, so müßte es vernichtet werden, d. h. in Nichts übergehen. Auf die gleiche Art, wie das Zusammengesetzte, nämlich durch Trennung oder innerliche Versetzung der Theile, kann es sein Daseyn nicht verlieren [3]).

Wenn etwas verändert wird, so ist der Grund des Anderswerdens entweder in ihm oder außer ihm anzutref-

1) l. c. §. 75—81.
2) l c. §. 81—86.
3) l. c. §. 87—91. §. 102—104.

sen. Im ersten Fall ist die Veränderung ein Thun des Gegenstandes, im zweiten ein Leiden. Die Fähigkeit eines Dinges, zu gewissen Veränderungen leidend bestimmt zu werden, ist dessen natürliches Geschick. Alle Veränderungen, die sich in einem Ding ereignen können, sind Abwechslungen seiner Schranken. Denn in einem Dinge findet man weiter nichts, als sein Wesen und die Einschränkungen dessen, was es in dem Wesen Fortdauerndes hat. Das Wesen aber ist an sich unveränderlich, und so bleibt nur für das Letztere die Möglichkeit der Veränderung übrig. Das Fortdauernde in den einfachen Dingen hat entweder Schranken oder nicht. Durch Schranken entsteht bei ihnen, weil sie in sich untheilbar sind, nichts Anderes als ein abgemessener Grad, den man sich so vorstellen darf, als wenn er aus anderen geringeren Graden, gleichsam aus Theilen, zusammengesetzt wäre, und dem man daher eine Größe zuschreiben muß. Die Veränderungen, die sich in einem einfachen Ding ereignen können, bestehen in Abwechslungen der Grade. Das Schrankenlose kann keiner Veränderung nnterworfen seyn. Ein uneingeschränktes, unendliches Ding ist Alles, was es seyn kann, auf einmal; hingegen die eingeschränkten, endlichen sind oder werden nach und nach, was sie seyn können [1]).

Ein für sich bestehendes Ding oder eine Substanz ist dasjenige, was die Quelle seiner Veränderungen in sich hat. Ein durch ein anderes bestehendes Ding ist dagegen eine Einschränkung der Substanz. Die Quelle der Veränderungen heißt eine Kraft und in ihr liegt die

1) l. c. §. 104 — 110.

charakteristische Eigenthümlichkeit der Substanz. Die Kraft darf nicht mit einem bloßen Vermögen verwechselt werden. Das letztere ist nur eine Möglichkeit, etwas zu thun. Bei der Kraft aber, welche eine Quelle der Veränderungen ist, findet sich eine Bemühung, etwas auszuführen. Ein für sich bestehendes Ding ist also in steter Bemühung, thätig zu seyn, d. i. seine Schranken zu ändern. Die Art der Einschränkung ist der Zustand eines Dinges. Findet die Einschränkung in demjenigen Statt, wodurch die Sache besteht, so heißt er der innere Zustand, betrifft sie aber dasjenige, wodurch ein Gegenstand auf andere sich bezieht, so heißt er der äußere Zustand. Ein für sich bestehendes Ding ist hiernach in steter Bemühung, seinen Zustand zu ändern. Die einfachen Dinge besitzen eine Kraft [1]), sie sind daher Substanzen und ihre Zustände verändern sich beständig [2]).

107. Eine Ordnung entspringt, wenn Vielerlei zusammen als Eines betrachtet wird und wenn in der Art, wie es neben und nach einander besteht, eine Aehnlich-

1) Dies beweiset Wolf folgendermaßen: die einfachen Dinge sind an sich untheilbar und können nicht anders, als durch Grade eingeschränkt werden. Was aber an sich untheilbar ist und durch Grade eingeschränkt wird, hat eine Kraft. Denn es besitzt in der Größe des Grades etwas, was als eine Mannigfaltigkeit, als eine Mehrheit von Theilen betrachtet werden darf, indem daraus eine Größe erwächst. Da nun diese Mannigfaltigkeit in dem einfachen Dinge gegründet und doch als an sich veränderlich nicht schlechterdings nothwendig ist, so kann sie nicht anders, als durch das Thun des einfachen Dinges ihre Wirklichkeit erlangen. Das Thun entspringt aber aus einer stets fortgesetzten Bemühung und also muß ein einfaches Ding eine Kraft haben.

2) l. c. §. 114—127.

keit Statt findet. Demnach ist die Ordnung überhaupt nichts Anderes, als die Aehnlichkeit des Mannigfaltigen in der Folge auf- und nebeneinander. Die Unordnung ist ein Mangel dieser Aehnlichkeit. Es bedarf für uns keines Beweises, daß es immer einen zureichenden Grund geben muß, warum sowohl in den einfachen als in den zusammengesetzten Dingen die Veränderungen so und nicht anders auf einander folgen, auch in den letzteren die Theile so und nicht anders neben einander stehen. Hier besteht eine gleiche Ordnung, wie sie in dem gehörigen Vortrag eines Beweises gefunden wird. Eine solche Ordnung fehlt dem Traum, in welchem vermöge der Erfahrung kein Grund angezeigt werden kann, warum die erscheinenden Gegenstände bei einander sind und in der gegebenen Folge sich verändern. Hieraus erkennt man, daß die Wahrheit von dem Traume durch die Ordnung sich unterscheidet. Die Wahrheit ist daher eine festgesetzte Ordnung in den Veränderungen der Dinge; hingegen der Traum ist Unordnung in denselben. Ohne den Satz des zureichenden Grundes wäre keine Wahrheit möglich. Man erkennt die Wahrheit, wenn man den Grund versteht, warum dieses oder jenes seyn kann, also die Regeln der Ordnung weiß, welche in den Dingen und ihren Veränderungen herrscht. In den Dingen wohnt Wahrheit und jedes Ding ist ein wahres, weil dadurch, daß sowohl in den einfachen, als in den zusammengesetzten Alles in einander gegründet ist, eine Ordnung entsteht. Deshalb lassen sich auch an den Dingen allgemeine Regeln wahrnehmen, durch welche man ihre Veränderungen zu erklären vermag [1]).

1) l. c. § 132 — 143.

c. Empirische Psychologie.

108. „Gedanken überhaupt" sind Veränderungen der Seele, deren sie sich bewußt ist. Sie sind klar, wenn wir recht wohl wissen, was wir in ihnen vorstellen, und sie von anderen zu unterscheiden vermögen. Sie sind dagegen dunkel, wenn diese Unterscheidung mangelt und wir daher über ihre Bedeutung in Ungewißheit uns befinden. Die Klarheit wird zur Deutlichkeit erhoben, sobald wir eine Sache nicht bloß im Ganzen von anderen Dingen unterscheiden, sondern auch ihre Theile oder das Mannigfaltige in ihr unterscheidend mit Klarheit anerkennen. Die Deutlichkeit nimmt in Graden zu; sie wird um so größer, je mehr wir Theile in den Theilen, oder auch, je mehr wir Mannigfaltigkeit in einem Gegenstand entdecken [1]).

Unter den wahrnehmbaren Körpern stellt sich uns einer deshalb als unser Leib dar, weil die Vorstellungen, die wir von den übrigen gewinnen, nach ihm sich richten und weil er uns allezeit auf gleiche Weise gegenwärtig bleibt, während die Verhältnisse der anderen zu uns wechseln und wandeln. Gedanken, die ihren Grund in Veränderungen haben, welche gewisse Gliedmaßen unseres Leibes betreffen und von den körperlichen Dingen außer uns veranlaßt werden, pflegt man „Empfindungen" und das Vermögen zu empfinden „die Sinne", die Gliedmaßen aber, in denen sich diese Veränderungen ereignen, „die Gliedmaßen der Sinne" zu nennen. In den Empfindungen können wir an und für sich nichts nach unserem Gefallen ändern, sondern wir müssen sie

1) l. c. §. 194 — 208.

annehmen, wie sie kommen. Sie sind sowohl in Ansehung ihres Daseyns, als in Ansehung ihrer Beschaffenheit nothwendig. Jedoch richten sie sich nach dem Stand unseres Körpers gegen die übrigen Außendinge. Insoweit es nun in unserer Macht steht, diesen zu ändern, und insoweit wir die Veränderungen in den Gliedmaßen unserer Sinne verhindern können, sind auch die Empfindungen in unserer Gewalt. Was wir bereits empfunden haben, vermögen wir, wenn es gleich nicht zugegen ist, uns wieder vorzustellen [1]). Die Vorstellungen der abwesenden Dinge heißen „Einbildungen", und die Kraft der Seele, dergleichen Vorstellungen hervorzubringen, ist die „Einbildungskraft." Die Einbildungen stellen nicht Alles mit Klarheit dar, was in den Empfindungen enthalten war; daher findet sich in ihnen mehr Dunkelheit, als in den Empfindungen, und darin sind sie von diesen verschieden, ja dadurch pflegen wir auch umgekehrt die Empfindungen von den Einbildungen zu unterscheiden. Die Wirksamkeit der Einbildungskraft verbreitet sich nicht bloß über die ehemals von uns empfundenen Gegenstände, sondern erstreckt sich auch auf solche, die wir niemals mit den Sinnen angeschaut haben. Dies geschieht auf zweierlei Weise. Die eine besteht darin, daß wir Vorstellungen von Dingen, welche uns entweder in wirklicher Gegenwart oder nur in Bildern erschienen, nach Gefallen zertheilen und daß wir verschiedene solche Theile nach unserem Gefallen zusammensetzen, wodurch etwas herauskommt, was wir zuvor nicht wahrgenommen haben. Hierin zeigt sich die „Kraft zu erdichten", in

1) l. c. §. 218 — 228.

deren Anwendung wir öfters etwas zusammensetzen, was nicht möglich ist und was daher eine „leere Einbildung“ genannt wird. Die andere Weise bedient sich des Satzes des zureichenden Grundes und bringt Bilder hervor, in denen Wahrheit ist. Wir vermögen Gedanken, die wir früher gehegt, nicht bloß überhaupt wieder hervorzurufen, sondern auch mit der bestimmten Anerkennung, daß sie ehemals in uns vorhanden gewesen, in uns zu erneuern. Dieser letzteren Thätigkeit zufolge schreiben wir unserer Seele „ein Gedächtniß“ zu. Die „Aufmerksamkeit“ ist das Vermögen der Seele, sich auf irgend einen ihrer Gedanken dergestalt zu richten, daß wir uns desselben vorzugsweise vor den übrigen bewußt werden und daß er also mehr Klarheit erlangt, als den übrigen zukommt [1]).

109. Indem wir Gegenstände überdenken und durch das Gedächtniß erkennen, daß wir früher schon dergleichen empfunden oder uns eingebildet haben, so führt uns dies zur Bemerkung der Aehnlichkeit und des Contrastes der Dinge. Hierdurch gelangen wir zu den Vorstellungen der Geschlechter und der Arten. Solche Vorstellungen pflegt man „Begriffe“ im engeren und eigentlichen Sinne des Wortes zu nennen und sie enthalten den Grund der allgemeinen Erkenntniß. Die Begriffe sind entweder klar oder dunkel, und die klaren entweder deutlich oder undeutlich; die deutlichen entweder ausführlich oder unausführlich und die ausführlichen entweder vollständig oder unvollständig [2]).

1) l. c. §. 235—270.

2) l. c. §. 273—275.

Wir „verstehen" einen Gegenstand, von dem wir deutliche Gedanken oder Begriffe haben, und dasjenige ist uns verständlich, was wir deutlich zu erkennen im Stande sind. Das Vermögen, das Mögliche mit Deutlichkeit vorzustellen, heißt „der Verstand". Hiernach ist der Verstand leicht von den Sinnen und von der Einbildungskraft zu unterscheiden. Wo diese allein wirken, sind die Vorstellungen höchstens klar, aber nicht deutlich; hingegen, wenn jener sie erfaßt, werden sie deutlich. Eine Sache, die wir überhaupt uns vorstellen, erkennen wir, und die Erkenntniß ist entweder deutlich oder undeutlich, je nachdem unsere Vorstellungen eins von beiden sind. Deutliche Erkenntniß ist mithin das Eigenthum des Verstandes. Seine Thätigkeit würde ganz abgesondert von der Sinnlichkeit und der Einbildungskraft sich zeigen, wo wir eine völlig deutliche Erkenntniß besäßen, hingegen ist er mit beiden vereinigt, solange noch Undeutlichkeit und Dunkelheit in unserer Erkenntniß angetroffen wird. Im ersten Fall ist der Verstand der reine, im zweiten der unreine zu nennen [1]). Die Geschlechter und Arten der Dinge, die Eigenschaften und Veränderungen derselben und ihre gegenseitigen Verhältnisse werden von uns unterschieden. Dadurch erkennen wir, daß ein gegebener Gegenstand diese und jene Bestimmung an

1) l. c. §. 277—285. Die Erfahrung lehrt zwar, bemerkt Wolf hierbei, daß unser Verstand niemals ganz rein ist, sondern daß bei der Deutlichkeit unserer Erkenntniß stets noch viel Undeutlichkeit und Dunkelheit übrig bleibt. Dessenungeachtet müsse man doch einem jeden Vermögen der Seele zueignen, was ihm gehört, und dadurch vermeiden, daß nicht durch zweideutige Ausdrücke zu Mißverständnissen Anlaß gegeben werde.

sich hat oder wenigstens an sich haben kann, wie auch, daß man in ihm den Grund von einer Veränderung, die in einem zweiten Gegenstande vorgeht, antrifft oder antreffen kann, daß hingegen von einem anderen Objecte gewisse Bestimmungen und Beziehungen ausgeschlossen sind. Diese Verrichtung des Verstandes ist „das Urtheilen", und man pflegt dem gemäß das Urtheil als eine Verknüpfung oder Trennung verschiedener Begriffe zu erklären [1]).

Zum Erkennen der Wahrheit führen uns zwei Wege, die Erfahrung und die Vernunft. Die Erfahrung ist eine Erkenntniß, die uns zu Theil wird, indem wir auf unsere Empfindungen und auf die Veränderungen in unserer Seele Acht haben. Man setzt die gemeinen Erfahrungen, in welchen die Empfindungen ohne unser Zuthun sich einfinden, den Versuchen entgegen, in denen wir durch unsere Bemühung zu ihnen gelangen. Die Vernunft dagegen ist die Einsicht in den Zusammenhang der Wahrheiten, oder das Vermögen, diesen Zusammenhang einzusehen. Die Vernunfterkenntniß wird durch die Kunst zu schließen gewonnen, indem man vermittelst ihrer die Demonstration zu Stande bringt, d. i. eine Verknüpfung mehrerer Schlüsse, in welchen keine anderen Vordersätze angenommen werden, als solche, deren Richtigkeit man vorher erkannt zu haben sich besinnt. Was mit erkannten Wahrheiten zusammenhangt, ist der Vernunft gemäß, was mit ihnen streitet, ist ihr zuwider. Nur durch die Demonstration entdeckt man, was mit erkannten Wahrheiten zusammenhangt; daher ist alles Demon-

1) l. c. §. 287 — 291.

strirte einleuchtend der Vernunft gemäß; bei einem nicht demonstrirten Satz aber bleibt es ungewiß, ob er dies sey oder nicht. Kann man durch Demonstration aus einem gegebenen Satz einen anderen ableiten, der einer bekannten Wahrheit widerspricht, so wird dadurch einleuchtend, daß er der Vernunft zuwider ist. Im Bezug auf Gegenstände, deren Daseyn durch bloße Erfahrung sich kundgegeben, sieht man nicht ein, wie sie mit anderen Wahrheiten zusammenhangen. Daher ist die Erkenntniß derselben von aller Vernunftthätigkeit entblößt. Die Wissenschaft, als die Fertigkeit, das, was man behauptet, aus zweifellosen Gründen durch richtige Schlüsse herauszubringen, entspringt aus der Vernunft [1]). Unsere Erkenntniß heißt „eine Meinung", wenn wir einen Satz aus solchen Vordersätzen ableiten, von deren Richtigkeit wir nicht völlig gewiß sind. Die Gewißheit unserer Erkenntniß ist der Begriff von der Möglichkeit oder auch von der Wirklichkeit eines Urtheiles. Diesen Begriff erhalten wir entweder durch die Erfahrung oder durch die Vernunft. Wo wir von einem Urtheile die Möglichkeit weder durch die Erfahrung, noch durch die Vernunft erreichen, da ist uns dasselbe ungewiß. Die Ungewißheit ist also nichts Anderes, als das Bewußtseyn des Mangels einer Vorstellung von der Möglichkeit oder von der Wirklichkeit unseres Urtheiles. Eine ungegründete Meinung von der Gewißheit unserer Erkenntniß wird „der Wahn" genannt. Wenn unser Urtheil möglich ist, wir mögen dies erkennen oder nicht, so heißt es „wahr", wenn es aber unmöglich ist, „falsch". Da

1) l. c. §. 325 — 383.

nun Alles entweder ist oder nicht ist, so müssen alle Urtheile entweder wahr oder falsch seyn. Wer ein wahres Urtheil für ein falsches und ein falsches für wahr hält, der irret. „Der Irrthum" ist also ein Wahn, den wir im Bezug auf die Wahrheit und Falschheit eines Urtheils hegen. „Wahrscheinlich" ist ein Satz, zu dessen Behauptung wir einigen Grund, jedoch keinen zureichenden besitzen [1]).

110. Die Vollkommenheit besteht in der Zusammenstimmung des Mannigfaltigen. Wann wir diese wahrnehmen oder wahrzunehmen glauben, entsteht in uns die Lust, die demnach nichts Anderes ist, als ein Anschauen der Vollkommenheit. Der Lust braucht keine wahre Vollkommenheit zum Grunde zu liegen, sondern es genügt, daß nur ein Schein derselben vorhanden sey. Sie ist veränderlich, wenn sie durch keine wahre Vollkommenheit begründet wird, denn es ist alsdann möglich, daß man seinen Irrthum mit der Zeit erkennen lernt. Hingegen ist sie unveränderlich, wenn jene Vollkommenheit eine wahre ist, von der man Gewißheit besitzt. Die Wissenschaft führt Gewißheit mit sich und daher ist die Lust beständig, insofern man die Vollkommenheit einer Sache weiß oder demonstriren kann. Die Unlust ist als Gegentheil der Lust eine anschauliche Erkenntniß der Unvollkommenheit, d. h. des gegenseitigen Widerstreites in den einzelnen Theilen des Mannigfaltigen, es mag entweder ein wahrer oder ein scheinbarer seyn. Eine Art der Unlust ist der Schmerz, welcher eine Unvollkommenheit des Leibes zu seiner Ursache hat,

1) l. c. §. 384 — 399.

indem er aus der Trennung des Stetigen in unserem Körper entsteht [1]).

Was uns und unseren Zustand vollkommener macht, das ist gut. Die anschauende Erkenntniß des Guten als solchen muß in uns Lust erwecken. Deswegen nennen wir „natürlich gut“, was Lust bringt. Ein „wahres Gut“ ist dasjenige, welches eine beständige Lust darbietet, die niemals in Unlust sich verkehrt, ein „Scheingut“ dagegen erregt nur eine veränderliche Lust, die öfters in eine größere Unlust sich verwandelt. Jenes hat eine wahre Vollkommenheit, dieses eine bloß scheinbare zum Grunde. Was uns und unseren Zustand unvollkommener macht, das ist böse. Nun entspringt aus der anschauenden Erkenntniß des Bösen Unlust. Deshalb nennen wir „natürlich böse“, was für uns Unlust herbeiführt. Das wahre Böse ist in einer wahren Unvollkommenheit begründet und hat eine unveränderliche Unlust zur Folge; das vermeinte Uebel aber rührt aus keiner wahren Unvollkommenheit her oder auch wohl aus einem Mangel, der zur Vollkommenheit des Ganzen etwas beiträgt, und es bewirkt eine Unlust, die sich endlich in Lust verwandelt. An den Vollkommenheiten sowohl als an den Unvollkommenheiten finden sich verschiedene Grade und dasselbe gilt von der Lust und Unlust, von dem Guten und dem Bösen [2]).

Aus der undeutlichen Vorstellung des Guten erwächst die sinnliche Begierde und aus der undeutlichen Vorstellung des Bösen der sinnliche Abscheu. Ein merklicher

1) l. c. §. 404 — 421.

2) l. c. §. 422 — 430.

**Grad von beiden heißt ein Affect.** Die Arten der Affecte bestehen in verschiedenen Graden der Lust und Unlust, in ihrer Vermischung und Abwechslung. Indem wir uns eine Sache als gut vorstellen, fühlt sich unser Gemüth zu ihr hingeneigt. Diese Neigung des Gemüthes zu einem Gegenstand um des Guten willen, das wir bei ihm wahrzunehmen vermeinen, ist „der Wille". Das „Nichtwollen" ist die Zurückziehung des Gemüthes von einem Gegenstand um des Bösen willen, welches an ihm unserem Blicke sich darbietet, und es ist also etwas Positives und nicht das bloße Unterlassen des Wollens. Wir müssen immer einen Grund haben, wenn wir etwas wollen oder etwas nicht-wollen. Im ersten Falle liegt der Grund in unserer Vorstellung des Guten, im zweiten in unserer Vorstellung des Bösen. Solche Gründe werden Bewegungsgründe genannt. Mit Recht haben die Alten zwischen dem vorhergehenden und dem nachfolgenden Willen einen Unterschied gemacht. Jener findet Statt, wenn noch nicht alle Bewegungsgründe beisammen sind, dieser, wenn sie alle zusammen wirken. Insoweit die Seele den Grund ihrer Handlungen in sich selbst hat, besitzt sie Willkür. Ein willkürliches Thun und Lassen ist dasjenige, dessen Grund in der Seele zu finden ist. Die Freiheit ist das Vermögen der Seele, nach eigener Willkür von zwei gleich möglichen Dingen das eine zu wählen, welches ihr am meisten gefällt, oder mit anderen Worten, sich selbst zu einer Thätigkeit zu bestimmen, zu der sie weder durch ihre Natur, noch durch etwas Aeußeres bestimmt wird. Weil die Einsicht in den Zusammenhang der Dinge zeigt, was gut und böse, was besser und schlimmer sey, so ist die Vernunft der Grund

der Freiheit. Wir können nur dasjenige wollen, was wir für gut halten, und nur etwas nicht-wollen, was wir für böse ansehen; der Verstand aber kann in seinen Vorstellungen nicht gezwungen werden. Sonach ist der Wille frei von allem äußerlichen Zwange [1]).

### d. Kosmologie.

III. Die Welt ist eine Reihe veränderlicher Dinge, die neben einander sind und auf einander folgen, insgesammt aber mit einander verknüpft sind. Diese Verknüpfung findet sowohl dem Raum als der Zeit nach Statt und macht die Welt zu einem einzigen Ganzen, dessen Theile die coexistirenden und succedirenden Dinge sind. Ihren Theilen zufolge ist die Welt ein zusammengesetztes Ding. Daher besteht ihr Wesen in der Art ihrer Zusammensetzung und nur durch diese Art kann eine Welt von einer anderen verschieden seyn. Alles, was einem Dinge zukommt, hat in dessen Wesen seinen Grund; also müssen die Veränderungen, die sich in dem Universum ereignen, sämmtlich in der Art seiner Zusammensetzung begründet seyn. Als ein zusammengesetztes Ding, dessen Veränderungen auf der Art der Zusammensetzung beruhen, ist die Welt eine Maschine. Da in ihr Alles sowohl der Zeit als dem Raume nach durch einander begründet ist, so herrscht in ihr und in ihren Veränderungen eine eben so strenge Ordnung, wie man sie in einem regelrechten Beweis und in den Schriften des Euklides antrifft, folglich auch Wahrheit [2]). Die Be-

1) l. c. §. 434—523.

2) l. c §. 544—559.

gebenheiten in der Welt erhalten dadurch ihre Gewißheit, daß der gegenwärtige Zustand der Welt aus dem vorhergehenden und der zukünftige aus dem gegenwärtigen hervorgeht. Mithin sind dadurch, daß die Welt eine Maschine ist, alle Thatsachen in ihr gewiß gemacht. Insofern sie gewiß sind, ist es nicht möglich, daß sie ausbleiben, und in diesem Sinne sind sie nothwendig. Sollte die geringste Begebenheit in der Welt anders seyn, als sie ist, so müßte Alles in ihr vorher anders gewesen seyn und auch künftig müßte Alles in ihr anders sich ereignen, als es jetzt eintreffen wird. Indessen könnten noch viele andere Verbindungen der Dinge Statt finden, als die wirklich gegebene, und daher ist mehr als eine Welt möglich. Wirklich wird in der unsrigen nur dasjenige, was in dem Zusammenhang ihrer Theile seinen Grund hat. Hingegen, was ihm widerspricht oder auch nur durch ihn nicht bedingt ist, kann in ihr nicht geschehen. Was also in dieser Welt möglich ist, das ist entweder schon da gewesen, oder ist noch da, oder wird künftig kommen. Was aber in ihr unmöglich ist, könnte dessenungeachtet wohl in einer anderen wirklich werden. Hiernach versteht man, warum nicht alles Mögliche auch wirklich werden kann. Ein jedes Mögliche erfodert seinen besonderen Zusammenhang der Bedingungen, und der eine Zusammenhang widerspricht dem anderen. Doch muß man einen Unterschied machen zwischen dem schlechterdings Unmöglichen [1]) und zwischen demjenigen, was nur, gemäß der vorhandenen

1) Schlechterdings unmöglich ist nach Wolf, wie wir oben gesehen haben, dasjenige, was einen Widerspruch in sich trägt. Vergl. §. 103.

Verknüpfung der Veränderungen in dieser Welt, nicht geschehen kann. Eine gleiche Bewandtniß hat es mit dem Nothwendigen. Was in unserer Welt möglich ist, das muß einst zum Daseyn gelangen, wenn es nicht bereits da gewesen oder gegenwärtig noch da ist; es kann schlechterdings nicht unterbleiben; sonst wäre der Grund nicht zureichend, den es in der gegebenen Auseinanderfolge der Gegenstände und Zustände hat. Also kommt ihm zwar Nothwendigkeit zu in Ansehung des wirklich gegebenen Zusammenhanges der Dinge, aber nicht schlechterdings an sich selbst [1]). Die Welt hätte anders seyn können, als sie ist, und insofern gehört sie unter die zufälligen Dinge und ist in Ansehung ihrer Wirklichkeit nicht nothwendig. Dem gemäß müssen auch ihre Begebenheiten insgesammt zufällige seyn. Denn diese ereignen sich bloß deswegen, weil diese bestimmte Welt existirt. Durch die bedingte oder natürliche Nothwendigkeit, welche ihnen zugeschrieben werden muß, wird ihre Zufälligkeit keinesweges aufgehoben [2]).

1) „Schlechterdings nothwendig“, fügt Wolf zur Erläuterung hinzu, ist dasjenige, was für sich nothwendig ist, oder den Grund der Nothwendigkeit in sich hat, hingegen nothwendig unter einer Bedingung, was nur in Ansehung eines anderen nothwendig wird, d. i. den Grund der Nothwendigkeit außer sich hat. Die letztere Art der Nothwendigkeit wird insbesondere „die Nothwendigkeit der Natur“ (die natürliche Nothwendigkeit) genannt, weil sie ihren Grund in dem gegenwärtigen Laufe der Natur hat, d. i. in dem gegenwärtigen Zusammenhange der Dinge, die erstere aber die geometrische oder die metaphysische Nothwendigkeit, weil sie in den Dingen befindlich ist, welche zu der Geometrie und zum Theil auch zu der Metaphysik gehören.

2) l. c. §. 561—581. Wolf erläutert dies durch folgendes

112. Weil eine Welt ein zusammengesetztes Ding ist, so müssen in ihr einfache Dinge vorhandenseyn, welche ihren Theilen, soweit diese selbst noch zusammengesetzt sind, zum Grunde liegen. Diese einfachen Dinge sind die Elemente. Von ihnen gilt Alles, was oben von den einfachen Dingen überhaupt angeführt worden [1]). Es können in der Welt nicht zwei einfache Dinge seyn, die einander durchaus gleichen. In solchen ließe sich kein zureichender Grund antreffen, warum je eines vielmehr an dem von ihm eingenommenen Ort, als an demjenigen, welchen das andere inne hat, sich aufhalten sollte. Das nämliche gilt in Hinsicht der Zeit, und von den zusammengesetzten Dingen ebensowohl, wie von den einfachen [2]). Hieraus leuchtet die unendliche Mannigfaltigkeit der Dinge in der Welt ein. Der Grund, warum jedes einfache zu einer bestimmten Zeit einen bestimmten Ort einnimmt, kann nicht in dem Raum und in der Zeit, sondern nur in dem innerlichen Zustande des Dinges enthalten seyn [3]). Daher richtet sich der

Gleichniß: ein Künstler nimmt sich vor, eine Uhr zu verfertigen, die sich genau nach dem Laufe der Sterne richtet. Er bringt eine solche zu Stande und sie erlangt also ihre Wirklichkeit zufälliger Weise. Sobald sie verfertigt und gestellt worden, zeigt sie die Zeit, wann jeder Stern in den Mittagscirkel kommt, und dies geschieht rücksichtlich auf ihre Zusammensetzung mit Nothwendigkeit. Hingegen bleibt doch dies etwas Zufälliges, daß durch eine Uhr die bewußte Zeit angedeutet wird. Denn wenn die Uhr nicht zufälliger Weise verfertigt worden wäre, würde auch diese Begebenheit unterblieben seyn.

1) Vergl. §. 106.

2) Satz des nicht zu Unterscheidenden.

3) Der Beweis hierfür ist: Raum und Zeit fassen nichts in

innere Zustand eines jeden einfachen Dinges nach den übrigen, die es umgeben. Dergestalt stimmen alle einfachen Dinge mit einander überein, wodurch die Vollkommenheit in dem einzelnen Zusammengesetzten erreicht wird. Weil ferner die zusammengesetzten Dinge, ebensowohl wie die einfachen, mit einander verknüpft sind, so richtet sich der innere Zustand eines jeden einfachen auch nach den zusammengesetzten, welche dasselbe als einen Mittelpunct umgeben. Auf diese Weise stimmt jedes der einfachen Dinge mit der ganzen Welt zusammen, und hierauf beruht die Vollkommenheit der Welt. Jedes einfache Ding hat in seinem inneren Zustand eine besondere Beziehung auf die übrigen. Daher coexistirt es mit ihnen auf eine specielle, ihm ausschließlich eigenthümliche Art. Mithin befindet sich nicht nur ein jedes außerhalb der anderen, sondern viele zusammen folgen auch in einer bestimmten Ordnung auf einander und erfüllen den Raum, obgleich jedes einzelne eigentlich keinen Raum erfüllt, sondern nur seinen gewissen Punct in ihm behauptet. Wenn man die Beschaffenheit der einfachen Dinge recht versteht, so fällt es nicht schwer, zu begreifen, wie aus ihnen, ungeachtet sie keine Theile enthalten und sich nicht berühren, dennoch zusammengesetzte

sich, woraus man verstehen könnte, warum dies oder jenes einfache Ding, zu dieser oder jener Zeit, vielmehr hier, als anderswo ist, weil die Theile sowohl des Raumes, als der Zeit nichts in sich haben, wodurch sie sich von einander unterscheiden lassen, insoweit sie als leer von den in ihnen befindlichen Dingen angesehen werden. Ist demnach der in Rede stehende Grund nicht außerhalb der einfachen Dinge anzutreffen, so muß er in ihnen liegen, folglich in dem innerlichen Zustand eines einfachen Dinges.

theilbare Dinge hervorgehen. Jedes unter ihnen existirt auf eine besondere Art mit den übrigen zugleich; also können nicht mehrere zusammen in dem nämlichen Puncte sich aufhalten, sondern ein jedes erfodert seinen eigenthümlichen, ist aber dabei mit anderen, von denen es umgeben wird, verknüpft. Deshalb machen viele einfache Dinge zusammen ein einziges zusammengesetztes aus und diesem gehört die Ausdehnung nach den drei Dimensionen an [1])

1) l. c. 582 — 604. Daß man Schwierigkeiten empfunden, sagt Wolf an dieser Stelle, wie aus untheilbaren Dingen ein theilbares entstehen könne, ist daher gekommen, weil man, wie in der Mathematik, alle untheilbare Puncte als einander ähnlich angenommen und das in die Länge, Breite und Dicke Ausgedehnte daraus hat zusammensetzen wollen, wie wir sehen, daß in der Kunst die groben Theile zusammengeleimt oder sonst an einander befestigt werden. Da aber erwiesen worden, daß die Puncte der Natur zwar untheilbar, aber nicht einander gleich sind, und daß sie eine in ihnen beständig wirkende Kraft haben, weshalb ein jedes außer dem anderen seyn muß, so wird die erste Quelle dieser Schwierigkeiten verstopft. Ferner, da es nicht nöthig ist, daß, wenn eine Ausdehnung und in der Ausdehnung eine Stetigkeit herauskommen soll, die Elemente zusammengeleimt oder geheftet werden, sondern da genug ist, daß sie von einander unterschieden sind und doch zusammen Eins ausmachen, und daß sie eine solche Ordnung unter einander haben, daß zwischen ihnen nicht mehr andere in einer anderen Ordnung bestehen können, so wird auch die zweite Quelle der Schwierigkeiten verstopft. Einfache Dinge sind von den zusammengesetzten ganz verschieden und man kann ihnen von demjenigen, was wir an diesen wahrnehmen, nichts beilegen. Deswegen können sie auch nicht auf eine solche Weise mit einander verbunden seyn, wie die zusammengesetzten. Sie sind nicht Materie und können daher nicht auf eine solche Art, wie die Theile der Materie, ver-

113. Die zusammengesetzten Dinge in unserer Welt nennen wir „Körper". Ein Körper besitzt nebst seiner Ausdehnung eine Kraft, der Bewegung zu widerstehen, so daß er nicht in Bewegung gesetzt werden kann, bevor sein Widerstand gebrochen wird. Dasjenige, was einem Körper die Ausdehnung nebst seiner widerstehenden Kraft verleiht, heißt „die Materie". Zufolge dieser Kraft bewegt kein Körper sich selbst. Von außenher muß eine Ursache auf ihn einwirken, wenn er sich bewegen soll. Nach dem Satze des zureichenden Grundes kann auch die Bewegung eines Körpers nicht wieder aufhören, wenn nicht von außen eine Ursache eintritt, der zufolge dies geschieht. Auf gleiche Weise erhellt, daß er beständig fortfahren muß, in einer und derselben Richtung sich zu bewegen, wenn nichts dieselbe ändert. Sonach beharrt ein jeder Körper entweder in seiner Ruhe, oder in seiner Bewegung und behält in letzterer einerlei Richtung, bis er durch einen zweiten in einen anderen Zustand versetzt wird. Die Materie bringt keine Bewegung hervor, sondern widersteht ihr vielmehr; vermöge seiner Materie kann also ein Körper nur leiden; sie ist ein bloß leidendes Ding. Indem aber ein Körper den anderen zu bewegen und sich folglich thätig zu erzeigen im Stande ist,

knüpft werden. Wie sie durch den Verstand begriffen werden, so muß auch ihre gegenseitige Verknüpfung bloß verständlich seyn. Es behält Alles in der Vernunft seine Richtigkeit, nur müssen wir uns den inneren und äußeren Zustand der einfachen Dinge und ihrer Verknüpfung nicht mit der Einbildungskraft vorstellen wollen. Was wir uns einbilden, sind zusammengesetzte Dinge, da wir Vieles in einem Bilde zusammenbringen, was wir nicht deutlich zu unterscheiden vermögen.

während der Grund dieser Thätigkeit so wenig in seinem Wesen, d. h. in der Art seiner Zusammensetzung, als in seiner Materie angetroffen wird: so muß in ihm neben dem Wesen und der Materie ein Drittes sich finden, worin der Grund der Bewegung liegt. Nun erfolgen alle die Körper betreffende Veränderungen durch Bewegung. Die Körper besitzen daher sämmtlich, neben ihrer Materie und ihrem Wesen, eine bewegende Kraft, welche als die Quelle aller ihrer Veränderungen zu betrachten ist. Diese besteht, gemäß dem allgemeinen Begriffe der Kraft, in einer steten Bemühung, die Materie zu bewegen. Die Bewegung tritt wirklich ein, wenn der Widerstand nicht überwiegt [1]).

Insoweit der Körper ein thätiges Ding ist, schreibt man ihm eine Natur zu. Natur ist die wirkende Kraft, die durch das Wesen eines Dinges in ihrer Art determinirt wird. Die Welt hat im Ganzen genommen eine Kraft, aus welcher die in ihr vorgehenden Veränderungen entspringen. Denn die einzelnen Kräfte der Körper, aus denen die Welt besteht, machen zusammengenommen die allgemeine Kraft der Welt aus. Deswegen eignet man auch der ganzen Welt eine Natur zu und versteht darunter die bewegende Kraft der Welt, insoweit sie durch die Weise der Zusammensetzung der Welt in ihrer Art determinirt wird. Was seinen Grund in dem Wesen und in der Kraft der einzelnen Körper oder auch der ganzen Welt hat, das heißt „natürlich". Das Natürliche läßt sich immer verständig erklären und deutlich begreifen. Daher kann es eine Naturwissenschaft geben, als

1) l. c. §. 606—625.

Wissenschaft dessen, was durch das Wesen und die Kräfte der körperlichen Dinge möglich ist. Das im Wesen und in der Kraft der Körper nicht Gegründete heißt „übernatürlich“; eine übernatürliche Wirkung ist ein Wunderwerk [1]).

Die Veränderungen der Körper erfolgen, wie bereits bemerkt worden, im Allgemeinen durch die Bewegung und auf eine näher bestimmte Weise entweder durch Zusetzung oder durch Hinwegnahme oder auch durch Versetzung der Theile. Die Materie ist vermöge der Bewegung über alle Maßen subtil zertheilt und die Bewegung pflanzt sich nach und nach von einem Puncte zum anderen fort. Aus diesem Grunde müssen die Veränderungen der Körper allmählig geschehen; die Begebenheiten müssen sich nach und nach in gewissen Graden ereignen. Dies wird durch den Ausdruck bezeichnet: die Natur thut keinen Sprung [2]). Wir haben gesehen, daß die Vollkommenheit überhaupt in der Uebereinstimmung des Mannigfaltigen besteht. Die Vollkommenheit der Welt zeigt sich demnach darin, daß Alles, was in ihr zugleich ist und auf einander folgt, mit einander übereinstimmt, daß also die besonderen Gründe, die ein jedes Individuelle hat, sich stets in einerlei allgemeine Gründe auflösen lassen. Je größer diese Uebereinstimmung ist, desto größer ist die Vollkommenheit der Welt. Wir vermögen manche Regeln zu entdecken, nach denen die Vollkommenheit der Natur beurtheilt werden muß. Hierzu gehört die eben erwähnte, daß die Natur keinen Sprung thut.

1) l. c. §. 628 — 634.

2) l. c. §. 615 u. 684 - 687.

**Ebenfalls gehört hierher, daß ein Körper jederzeit so viel auf den anderen zurückwirkt, als dieser auf ihn einwirkt, worin sich die Gesetze der Bewegung gründen, welche die Ordnung der Natur ausmachen; ferner, daß die** Natur den kürzeren Weg dem weiteren vorzieht, und daß in der Welt im Ganzen genommen stets einerlei Kraft erhalten wird. Uebrigens sind wir nicht im Stande, die Vollkommenheit der Welt ganz zu begreifen und sie ausführlich zu erklären, wie sich daraus ergibt, weil sie aus der Uebereinstimmung aller einzelnen Dinge, von den größten an bis zu den kleinsten, diese mögen entweder zugleichseyn oder auf einander folgen, beurtheilt werden müßte. Mängel in einzelnen Theilen können zur Vollkommenheit des Ganzen erfoderlich seyn. Sehr erklärlich ist es hieraus, daß uns unsere Welt zuweilen in einer und der andern Hinsicht als mangelhaft erscheint, ungeachtet sie in der That die größte Vollkommenheit besitzt, die nur in einer Welt Statt haben kann [1]).

e. Rationale Psychologie.

114. Die Veränderungen der Körper erklären sich uns aus der Bewegkraft derselben und aus der Größe, Figur und Lage ihrer Theile. Hieraus aber läßt sich das Denken und das Bewußtseyn [2]) nicht ableiten.

1) l. c. §. 701—704.

2) Wolf läßt (l. c. §. 731—737) das „Bewußtseyn" aus dem Ueberdenken und dem Gedächtniß entstehen. Wenn in demjenigen, sagt er, was wir uns auf einmal vorstellen, gar kein Unterschied von uns bemerkt würde, so wären diese Gedanken ganz dunkel. Alsdann würden wir uns aber weder eines vorgestellten Gegenstandes, noch unserer selbst

Dies kann eben so wenig aus dem Wesen und der Natur eines Körpers entspringen, als dem Körper eine Kraft zu denken von außenher mitgetheilt werden kann [x]). Folglich ist die Seele nichts Materielles, Körperliches und Zusammengesetztes. Sie ist ein einfaches Ding und als solches eine Substanz und mit Kraft begabt, und zwar mit einer einzigen Kraft, aus welcher alle in ihr vorgehende Veränderungen herrühren, ob wir gleich derselben wegen der Verschiedenheit dieser Veränderungen

bewußt seyn. Also hebt die völlige Dunkelheit das Bewußtseyn auf. Hingegen da die Klarheit aus Bemerkung des Unterschiedes im Mannigfaltigen und die Deutlichkeit aus der Klarheit der Theile entspringt, so kann man auf eben die Art begreifen, daß die Klarheit und Deutlichkeit der Gedanken das Bewußtseyn gründen. Wer Sachen von einander unterscheidet, der muß sie gegen einander halten. Das Aneinanderhalten und Unterscheiden des Mannigfaltigen ist aber das Ueberdenken, mithin wird zum Bewußtseyn das Ueberdenken erfodert. Wer die Gedanken gegen einander hält, der muß nicht allein behalten können, was er denkt, sondern auch wissen, daß er diese Gedanken schon früher gehegt hat; er muß also mit einem Gedächtnisse begabt seyn. Dergestalt wird zum Bewußtseyn auch ein Gedächtniß erfodert.

x) l. c. §. 738—741. Sollte Gott, bemerkt Wolf hier, dem Körperlichen die Denkkraft beizulegen vermögen, so müßte er machen können, daß aus dem Wesen eines Körpers etwas hervorginge, was aus ihm nicht hervorgehen kann, oder ihm zugleich das des Denkens fähige Wesen eines anderen Dinges mittheilen. Nun ist aber ausgemacht, daß sowohl das Wesen eines Dinges unveränderlich, als auch demzufolge das Wesen des einen Dinges dem anderen nicht mittheilbar ist. Demnach, wenn man sagt, Gott solle der Materie eine Kraft zu denken mittheilen, ist dies eben so viel, als wenn man verlangte, Gott solle das Eisen zugleich zu Golde machen, so daß es Eisen und Gold zugleich wäre.

verschiedene Namen beizulegen pflegen. Die einige Kraft der Seele bringt bald Empfindungen, bald Einbildungen, bald deutliche Begriffe, bald Vernunftschlüsse, bald Begierden, bald Wollen und Nichtwollen und noch andere Veränderungen hervor. Diese Grundkraft ist die „Vorstellungskraft" oder die Kraft der Seele, sich die Welt, gemäß dem Stand ihres Körpers in letzterer, vorzustellen. Die Vorstellungskraft ist der Grund von allem demjenigen, was in der Seele vorgeht; darum besteht in ihr das Wesen der Seele. Sie ist zugleich die Natur der Seele, indem dasjenige die Natur eines Dinges genannt wird, was demselben sein Vermögen, etwas zu bewirken, und seine Thätigkeit verleiht [1]).

Der gemeine Verstand nimmt an und lange sind selbst auch die Philosophen der Meinung gewesen, daß durch die Kraft unseres Körpers Gedanken in unserer Seele und durch die Kraft der Seele Bewegungen in unserem Körper bewirkt werden; eine Ansicht, die aus folgendem Grunde zu verwerfen ist. Vermöge der Regeln der Bewegung, auf denen die Ordnung der Natur beruht, wird in der Welt immer einerlei bewegende Kraft erhalten, und dies ist mit der Voraussetzung jener Wechselwirkung unvereinbar. Brächte die Seele Bewegungen im Leibe bloß durch ihren Willen hervor, so entstände eine Bewegung, ohne daß derselben eine andere vorhergegangen wäre. Diese müßte ihre abgemessene Kraft mit sich führen und dadurch fände sich eine neue, zuvor nicht in der Welt vorhandene Kraft ein. Wirkte aber der Leib auf die Seele, so brächte eine Bewegung

1) l. c. §. 742—757.

einen Gedanken hervor; sie nähme also ein Ende, ohne daß aus ihr eine neue Bewegung in einem anderen Theile der Materie entspränge, und hierdurch würde eine Kraft aufhören, die zuvor in der Welt gewesen. In dem einen Falle würde wider das Gesetz der Natur die Kraft in der Welt vermehrt, in dem anderen vermindert. Die Annahme einer Wechseleinwirkung zwischen dem Leib und der Seele enthält also etwas, was der Natur zuwider ist. Hierin liegt ein hinlänglicher Grund, sie zu verwerfen. Denn es ist nicht denkbar, daß Gott die Natur auf widersprechende Gründe gebaut habe [1]).

Die Seele besitzt ihre eigene Kraft, wodurch sie sich die Welt vorstellt; auf der anderen Seite sind alle natürliche Veränderungen des Leibes in seinem Wesen und seiner Natur begründet. Folglich übt die Seele ihre Handlungen für sich und an dem Körper geschehen seine Veränderungen gleichfalls für sich, ohne daß beide auf einander wirken. Dennoch stimmen die Empfindungen und Begierden der Seele mit den Veränderungen und Bewegungen des Leibes überein. Auf dieser Uebereinstimmung beruht die Gemeinschaft des Leibes mit der Seele. Die Veränderungen in der Welt folgen alle in einer unverrückten Ordnung auf einander. Dasselbe gilt von den Wahrnehmungen der Seele, in welcher stets der vorhergehende Zustand den Grund des folgenden in sich enthält. Nun werden durch die Wahrnehmungen die Veränderungen in der Welt vorgestellt. Mithin war nur erfoderlich, daß sie im Anfang einmal mit einander in Harmonie gebracht wurden; nachher muß die Harmonie

1) l. c. §. 761 — 763.

zwischen ihnen beständig fortdauern. Die Seele und der Leib können aber nicht von Ungefähr zusammenkommen, und ob sie gleich ihrer Natur nach zusammengehören, sind sie doch nicht schlechterdings nothwendig verbunden, weil ein jedes ohne das andere seyn kann. Daher ist es unmöglich, daß eine Uebereinstimmung zwischen Seele und Leib bestehe, wenn sie nicht durch ein verständiges, von der Welt verschiedenes Wesen vorherbestimmt und angeordnet worden ist [1]).

1) l. c. §. 765—768. Ueber die Vereinbarkeit der Annahme der menschlichen Willensfreiheit mit der Lehre von der vorherbestimmten Harmonie erklärt sich Wolf (l. c. §. 883—886) auf folgende Weise. Die Seele, sagt er, versteht die Beschaffenheit dessen, was sie will, oder ihrer Handlungen. Die Handlungen sind an sich nicht nothwendig, sondern nur zufällig, die Bewegungsgründe machen sie auch nicht nothwendig, sondern nur gewiß, und die Seele hat den Grund ihrer Handlungen in sich. Da nun nirgends mehr, als bei der vorherbestimmten Harmonie, die Seele sich selbst determinirt, wenn sie etwas will oder nicht will, so ist auch die Seele nirgends freier von allem äußerlichen Zwange. Sie bleibt aber auch frei von allem innerlichen Zwange, weil die Bewegungsgründe keine unvermeidliche Nothwendigkeit mit sich führen und die Seele von ihnen abgehen kann, wie auch öfters wirklich geschieht. Es ist freilich wahr, daß der Leib von außen, nämlich von den Dingen, welche auf die Gliedmaßen der Sinne einwirken, zu seinen Bewegungen determinirt wird und daß er den Bewegungen nicht widerstehen kann, sondern sie nothwendig hervorbringen muß. Dergestalt sind auch diejenigen Bewegungen, die man für freiwillige hält oder freiwillige nennt, durch welche nämlich ein Verlangen der Seele erfüllt wird, in dem Leibe nothwendig. Allein dies geschieht ohne Beeinträchtigung der Freiheit der Seele. Denn es ist gleich viel, ob die Seele durch ihre Kraft den Leib zu seinen Bewegungen determinirt, oder ob der Lauf der Natur so eingerichtet ist, daß

Die Kraft der Seele, sich die Welt vorzustellen, wäre nicht, was sie ist, d. h. die Seele würde sich nicht die Welt, sondern etwas Anderes vergegenwärtigen, wenn ihre Vorstellungen nicht den Dingen, die in der Welt sind, entsprächen und glichen. Nun besteht die Welt aus lauter zusammengesetzten Dingen, in denen bloß Figuren, Größen und Bewegungen sich unterscheiden lassen. Die Folge hiervon ist, daß durch alle Sinneswahrnehmungen nur Figuren, Größen und Bewegungen vorgestellt werden. Wenn wir diese zu unterscheiden vermögen, sind unsere Sinneswahrnehmungen deutlich. Ist uns aber ihre Unterscheidung deswegen nicht ausführbar, weil zu viele kleine Figuren und Bewegungen in einem Puncte zusammenfallen, so sind sie undeutlich. Dies wird durch die Erfahrung vollkommen bestätigt. Wir finden jederzeit, daß Alles, was wir von den körperlichen Dingen mit Deutlichkeit theils empfinden, theils uns einbilden, auf Figur, Größe und Bewegung zurück-

die körperlichen Dinge ihn dem Willen der Seele gemäß zu seinen Bewegungen bringen. Es ist aber möglich, daß der Lauf der Natur so eingerichtet ist, daß die Leiber der Menschen und Thiere den Begierden und dem Willen, die sie haben, gemäß und ohne Beeinträchtigung der menschlichen Freiheit, zu gewissen Bewegungen determinirt werden. Wie die Begierden und der Wille in der Seele keine Nothwendigkeit schlechterdings haben, so ist diese auch nicht in den Bewegungen des Leibes und in dem ganzen Laufe der Natur anzutreffen, sondern dort ist Willkür, oder die Begierden und der Wille sind willkürlich und frei, hier sind die Bewegungen zufällig. Dessenungeachtet hat Beides seine Gewißheit, vermöge deren es kommt und nicht ausbleibt, und zufolge dieser Gewißheit geht es an, daß das Zufällige im Leibe und in der Welt mit dem Freiwilligen in der Seele in Uebereinstimmung gesetzt wird.

kommt. Und wenn wir durch Hülfe der Vergrößerungsgläser uns verdeutlichen, was die bloßen Sinne uns verworren darstellen, so zeigt sich anstatt des Undeutlichen, wo es deutlich wird, nichts als eine Anzahl von Figuren, Größen und Bewegungen. Der Leib trägt gar nichts zu den Wahrnehmungen der Seele bei; sie würden also sämmtlich gerade so erfolgen, wie wir sie jetzt erfahren, wenn auch keine Welt vorhanden wäre. Desgleichen würden alle Bewegungen in dem Leib auf eben die Art sich äußern, wie jetzt wirklich geschieht, wohnte gleich keine Seele in ihm. [1])

115. Die Seele hat nicht beständig einerlei Vorstellungen. In einem Dinge sind aber nur die Schranken veränderlich. Mithin rührt aller Unterschied in ihren Vorstellungen von der Veränderung der Schranken ihrer Kraft her. Sie ist folglich ein endliches Ding, d. h. sie kann nicht Alles, was sie seyn kann, auf einmal seyn, sondern sie muß nach und nach von einem Zustande zu dem anderen übergehen. Der Grund der bestimmten Weise ihrer Einschränkung liegt in dem Stand ihres Körpers in der Welt. Denn die Empfindungen richten sich nach den Veränderungen, welche in den Gliedmaßen der Sinne erfolgen, und daher nimmt die Seele so viel von der Welt wahr, als es die Stellung ihres Körpers in derselben verstattet [2]).

Die Welt läßt sich auf so vielerlei Art von endlichen Kräften vorstellen, als mit Sinnengliedern begabte Körper in ihr hervortreten können. Daher sind auch

1) l. c. §. 769—778.
2) l. c. §. 783—785.

eben so viele Seelen möglich und es ist glaublich, daß die Thiere, weil sie ebensowohl, wie der Mensch, mit Sinneswerkzeugen begabt sind, auch empfindende und vorstellende Seelen besitzen. Das sinnliche Wahrnehmen ist um so vollkommener, je mehr durch dasselbe von den Dingen überhaupt und von jedem einzelnen Ding auf einmal deutlich aufgefaßt wird. Je vollkommener es aber ist, desto mehr Vollkommenheit kommt dem einfachen Wesen zu, welches durch seine Kraft die Wahrnehmungen hervorbringt. Deshalb ist es möglich, daß noch viel unvollkommnere Seelen, als die menschlichen, und zwar in sehr verschiedenen Graden der Vorstellungsfähigkeit, existiren. Die Anzahl der so verschiedenen Thierarten auf unserer Erde bietet uns einen nicht geringen Grund dar, zu behaupten, daß es mannigfaltige Arten solcher Seelen wirklich gibt. Auch können noch viel vollkommnere Seelen seyn, als die unsrigen sind, und zwar ebenfalls in sehr verschiedenen Graden. Ob wir gleich auf unserem Erdboden keine antreffen, so mögen doch auf den übrigen Weltkörpern dergleichen gefunden werden [1]).

Der Unterschied zwischen den menschlichen und den thierischen Seelen beruhet darauf, daß jene die Welt in einem höheren Grade der Klarheit, als diese, vorstellen. Den letzteren fehlt, wie sich besonders dadurch kundgibt, daß den Thieren der Gebrauch der Sprache versagt ist, die zum Verstand und zur Vernunft erfoderliche Deutlichkeit der Vorstellungen. Folglich gehören ihnen auch nicht Wille und Freiheit an, sondern nur Empfindungs- und Einbildungskraft, Gedächtniß und sinnliche Begierde.

1) l. c. §. 788—790. u. 824—832.

Ein Wesen, welches Verstand und freien Willen hat, pflegt „ein Geist" genannt zu werden. Also sind zwar die menschlichen Seelen Geister, aber nicht die thierischen [1]).

Als einfache Dinge, welche auf natürlichem Wege weder entstehen noch vergehen können, sind die Seelen der Thiere nicht weniger, wie die menschlichen, unverweslich. „Verwesung" ist Trennung der Theile und wird der Vernichtung entgegengesetzt, vermöge welcher von demjenigen, was wirklich da war, nichts Wirkliches mehr übrig bleibt. Unsterblich dagegen sind nur die menschlichen und nicht die thierischen Seelen. Das Unverwesliche ist nämlich unsterblich, wenn es den Zustand einer Person beständig behält; eine Person aber ist ein Wesen, welches sich bewußt ist, eben dasjenige zu seyn, das vorher in diesem oder jenem Zustande sich befunden. Die Thierseelen können ihres vorigen Zustandes nicht eingedenk seyn, weil ihnen der Verstand und also auch die allgemeine Erkenntniß fehlt. Daher sind die Thiere keine Personen. Daß aber die Menschen nach dem Tod ihre Persönlichkeit behaupten, wird durch folgende Erwägung gewiß. Der Tod darf, als eine große Veränderung im Zustand unserer Seele, mit der Entstehung unseres Leibes verglichen werden. Dieser entsteht aus der Verwandlung eines kleinen Samenthierchens; bevor die Verwandlung eintrat, mußte sich unsere Seele nach ihrem ehemaligen Körper richten. Während eines solchen, dem gegenwärtigen Leben vorhergehenden Zustandes hatten ihre Empfindungen wenig Klarheit und gelangten später

1) l. c. §. 869—897.

zu einem höheren Grade derselben. In dem höheren Grad ist der niedrigere immer enthalten; wie uns denn auch jetzt noch undeutliche Gedanken eigen sind, nachdem wir bereits zu deutlichen uns erhoben haben. Hieraus läßt sich die allgemeine Behauptung folgern: unsere Seele behält bei großen Veränderungen, was sie bereits besitzt, und erlangt noch mehr dazu. Nun sind noch viele höhere Grade der Deutlichkeit in der Erkenntniß übrig, als unsere Seele in dem gegenwärtigen Leib erreicht; in dem Untergange des letzteren ist aber durchaus kein Grund vorhanden, warum sie etwas verlieren sollte, was bereits ihr Eigenthum gewesen. Daher ist es keinem Zweifel unterworfen, daß sie nach dem Untergange des Leibes nicht allein, was sie schon hat, behalten, sondern daß sie auch noch zu größerer Vollkommenheit gelangen wird. Auf was für Art und Weise übrigens diese Veränderung vorgeht und wie lange es währt, ehe unsere Seele in die neue Art ihrer Einschränkung völlig übergeht, vermögen wir zur Zeit noch nicht zu bestimmen [1]).

### c. Theologie.

116. Der Satz des zureichenden Grundes führt zu der Anerkennung, daß es ein selbstständiges Wesen gibt, d. h. ein solches, welches den Grund seiner eigenen Wirklichkeit und der Wirklichkeit aller nicht selbstständigen Dinge in sich hat und daher mit Nothwendigkeit existirt, folglich auch anfangslos und endlos, nichts Zusammengesetztes, sondern ein einfaches, durch seine eigene Kraft

1) l. c. §. 921—927.

bestehendes und von Allem unabhängiges Ding ist. Aus diesen Eigenschaften des selbstständigen Wesens erhellt, daß es von der Welt und ihren Elementen, wie von den beschränkten Seelen verschieden seyn und den Grund von der Wirklichkeit der Welt und der Seelen enthalten muß. Hierdurch ist der Begriff Gottes festgesetzt und Gottes Daseyn erwiesen [1]).

Gott besitzt einen unendlichen Verstand, d. h. er vermag alles Mögliche zugleich oder auf einmal mit der höchsten Deutlichkeit vorzustellen. Dies ergibt sich aus folgender Demonstration. In ihm ist der Grund zu finden, warum die vorhandene Welt und keine der anderen möglichen ihre Wirklichkeit erreicht hat. Da eine Welt vollkommner ist, als die andere, so kann dieser Grund nur darin bestehen, daß er durch den höheren Grad der Vollkommenheit bewogen wurde, die eine vorzugsweise vor den anderen ins Daseyn hervorzurufen. Deswegen ist es schlechthin erfoderlich, daß er alle Welten auf einmal sich deutlich vorzustellen vermöge. Sonst wäre er nicht fähig, die vollkommenste als solche anzuerkennen. Nun besteht die Vollkommenheit in einer Zusammenstimmung der Dinge, aus denen die Welt besteht, und ihrer Begebenheiten. Wer demnach die Vollkommenheit einer Welt einsieht, der muß Alles, was den Raum und die Zeit in ihr erfüllt, durchgängig mit Deutlichkeit sich vorstellen. Wer ferner zu urtheilen vermag, wo die größte Vollkommenheit ist, der muß die Welten sämmtlich mit den Zuständen, welche sie nach einander haben können, gegen einander halten und zugleich sich vergegenwärtigen.

1) l. c. §. 928 — 947.

Die Welten insgesammt aber begreifen alle Dinge, oder Alles, was möglich ist, in sich [1]).

Das göttliche Vorherwissen läßt als solches die Begebenheiten der Welt und der Seele, so wie sie an sich sind, ohne in ihnen das Geringste zu ändern. Es befindet sich außerhalb der Dinge und es bewirkt nicht die Thatsachen und deren Gewißheit, sondern setzt sie voraus. Ungeachtet dieses Vorherwissens also bleibt in der Welt zufällig, was zufällig ist, und bleibt in den Seelen freiwillig, was freiwillig ist [2]).

Indem Gott sich alles Mögliche vorstellt, so ist sein Verstand die Quelle des Wesens aller Dinge. Sein Verstand ist es, welcher die Vorstellungen des Möglichen hervorbringt und etwas möglich macht. Das Wesen aller Dinge ist daher von Ewigkeit her im göttlichen Verstande vorhanden. Eben so einleuchtend ist, daß in diesem Verstande die Quelle aller Wahrheit und aller Vollkommenheit liegt, daß Gott sich der von ihm vorgestellten Dinge und seiner selbst bewußt ist und daß er nebst der Allwissenheit und der höchsten Vernunft die höchste Macht und einen freien Willen besitzt, der aus keinem anderen Bewegungsgrunde der gegenwärtigen Welt die Wirklichkeit verliehen, als weil sie unter den möglichen Welten die vollkommenste oder die beste ist. Wie die Möglichkeit der Dinge aus dem Verstande Gottes entspringt, so entspringt die Wirklichkeit der Dinge aus seinem Willen. Der Wille Gottes hat es mit der Wirklichkeit der Dinge, nicht aber mit ihrem Wesen oder ih-

1) l. c. §. 951 — 956.

2) l. c. §. 969 — 972.

rer Möglichkeit zu thun. Man irrt, wenn man sich einbildet, Gott habe das Wesen der Dinge nach seinem Gefallen eingerichtet und vermöge in ihm nach Belieben Aenderungen zu veranstalten [1]).

Gott hat von jeher Alles gewußt, was aus dem Wesen der Dinge entspringen kann, und hat um dessetwillen sie hervorgebracht. Daher sind die nothwendigen Folgen aus dem Wesen der Dinge seine Absichten. Die Absichten sind von ihm dergestalt in der Welt eingerichtet, daß die vorhergehenden immer die Mittel der nachfolgenden werden. Durch die Mittel erreicht er jederzeit seine Absichten völlig. Die Fähigkeit des Verstandes, Absichten so einzurichten, daß die einen zum Mittel der anderen werden, und Mittel zu erwählen, die zu den Absichten führen, heißt „Weisheit." Gott ist folglich weise, und die Welt ist eben so sehr ein Werk seiner Weisheit, wie seiner Macht. Vermöge seiner Allwissenheit erkennt er alle Absichten, die möglich sind, und alle Mittel, wodurch man sie erreichen kann. Weil er nun nichts Anderes, als das Beste, will, so muß er auch die besten Absichten haben und die besten Mittel erwählen. Mithin besitzt er die allervollkommenste Weisheit [2]).

117. Gott hat Dingen, die durch seinen Verstand bloß möglich waren, durch seine Macht die Wirklichkeit gegeben. Diese seine Wirkung wird die Schöpfung genannt, von der wir keinen Begriff haben, weil uns die Kraft fehlt, etwas zu erschaffen. Nichts außer Gott besteht durch eigene Kraft, sondern vielmehr Alles

1) l. c. §. 975 — 996.

2) l. c. §. 1026 — 1049.

durch die Kraft Gottes. Er muß also auch fortfahren, dasjenige, was in der Welt Fortdauerndes ist, d. i. die Seelen und die anderen einfachen Dinge wirklich zu machen. Die Wirklichkeit darf ihnen nicht eigenthümlich beigelegt werden, weil sie sonst selbstständig seyn müßten. Hierin besteht die Erhaltung der Welt, welche an sich von der Schöpfung nicht unterschieden ist und mit Recht eine fortgesetzte Schöpfung genannt wird [1]).

Die Einschränkungen der Dinge brauchen nicht von Gott erhalten zu werden. Sie bestehen durch die Dinge, welche eingeschränkt sind, und nicht für sich. Auch sind die Einschränkungen nicht durch Gottes Willen in die Dinge gebracht worden, sondern sie hangen dem Wesen derselben, wie es im Verstande Gottes vorgestellt wird, für sich an. Die Unvollkommenheiten der Dinge aber rühren aus ihren Einschränkungen her. Demzufolge zeigt sich die erhaltende Kraft Gottes keineswegs bei diesen Unvollkommenheiten wirksam, welche nicht ihm, sondern allein den Dingen selbst zuzuschreiben sind. Jedoch läßt Gott die Mängel und die Uebel zu, indem er die Dinge hervorbringt, aus deren Einschränkungen jene entstehen. Dies thut er, weil auch die beste Welt nicht ohne Unvollkommenheit existiren kann. Auf solche Weise bewirkt er mehr Gutes, als sonst würde geschehen seyn, wenn er das Mangelhafte nicht hätte zulassen wollen, weil er in diesem Fall eine andere Welt zur Wirklichkeit hätte bringen müssen, in welcher nicht so viel Gutes anzutreffen wäre, wie in der unsrigen. Ferner äußert er dadurch auch seine Weisheit, daß er das Böse, welches ohne seinen Beitrag

1) l. c. §. 1053 — 1055.

aus den Einschränkungen der Geschöpfe hervorgeht, mit dem Guten, was von ihm selbst stammt, in Uebereinstimmung bringt. Er benutzt das Böse als ein Mittel zum Guten, und macht, daß dadurch in der Welt Alles besser mit einander zusammenstimmt, folglich größere Vollkommenheit in die Welt kommt, als sonst in ihr vorhandenseyn würde [1]). Er hat die beste oder die vollkommenste Welt erschaffen. Die Vollkommenheit des Ganzen aber erwächst aus der Vollkommenheit der Theile und aus ihrer Zusammenstimmung mit einander. Folglich besitzt durch ihn auch jedes einzelne Ding in der Welt so viel Vollkommenheit, als möglich ist, und Gott erzeigt mithin jedem einzelnen Dinge so viel Gutes, als möglich. Die Bereitschaft, Anderen Gutes zu erzeigen, wird Güte genannt. Gott besitzt daher die größte Güte. Bei dieser Güte kann er die Regeln der Weisheit niemals außer Acht lassen. Die Güte, welche nach den Regeln der Weisheit sich richtet, ist die Gerechtigkeit, die ihm also gleichfalls in unbeschränktem Maße eigen seyn muß [2]). Eine anschauende Erkenntniß der Vollkommenheit macht Vergnügen. Gott sieht alle Vollkommenheit, sowohl seine eigene, als die der übrigen Dinge auf einmal und ganz vollständig ein. Sonach kommt ihm das Vergnügen zu und zwar im allerhöchsten Grade, weil die Grade des Vergnügens theils auf der Menge und Größe der Vollkommenheiten beruhen, theils auf der Deutlichkeit und der damit verknüpften Gewißheit der Erkenntniß, die man von ihnen hat [3]).

1) l. c. §. 1055—1061.
2) l. c. §. 1062—1064 u. §. 1084.
3) l. c. §. 1065.

Das bis jetzt von Gott Erwiesene wurde daraus abgeleitet, daß er Alles, was möglich ist, auf einmal deutlich vorzustellen vermag. Das „Wesen Gottes“ besteht daher in der Kraft, alles Mögliche oder die Welten insgesammt deutlich und zugleich vorzustellen, und hierin hat das Wesen unserer Seele einige Aehnlichkeit mit dem göttlichen. Man darf demnach sagen, insoweit man Gott aus der Betrachtung der Welt erkennt und einen Begriff Gottes sucht, aus dessen Merkmalen seine übrigen Eigenschaften sich entwickeln lassen: Er sey das Wesen, welches alle mögliche Welten auf einmal in der allergrößten Deutlichkeit vorstellt. Affecte entspringen aus undeutlichen Vorstellungen und sind deshalb in Gott nicht denkbar. Aus der Deutlichkeit der Vorstellungen geht aber die Freiheit des Willens hervor und so übt Gott stets einen freien Willen, ohne irgend eine unruhige Regung, auch in solchen Fällen, wo wir Menschen von Leidenschaften bewegt werden [1]).

1) l. c. §. 1067 — 1070. Indessen, fügt Wolf zur näheren Verständigung über diesen Punct hinzu, da in Gott dergleichen deutliche Vorstellungen sind, als undeutliche und dunkle bei den Affecten angetroffen werden, und da deshalb sein Wille auch auf dergleichen gehen muß, was eine Aehnlichkeit mit dem Erfolg aus unseren Affecten hat, so kann man insoweit auch von Gott die Namen der Affecte brauchen. Wir finden z. B. auch bei Gott eine Vorstellung der Vollkommenheit, deren die Creatur fähig ist, und also eine Vorstellung des Guten, so ihr mitgetheilt werden kann. Diese Vorstellung erweckt bei Gott Vergnügen. Da nun dieses Vergnügen bei den Menschen der Affect der Freude ist, so darf man sagen: Gott freue sich über das Gute, was in der Creatur angetroffen wird. Und da jene vorher erkannte Vollkommenheit Gott bewogen hat, sie zur Wirklichkeit zu bringen, so darf man sagen: Gott sey bereit, sich an

g. Moral.

118. Diejenigen Gedanken unserer Seele und Bewegungen unseres Leibes, welche von unserem Willen herrühren, machen unser Thun aus und sind unsere freien Handlungen. Sie befördern entweder die Vollkommenheit oder die Unvollkommenheit unseres innerlichen und äußerlichen Zustandes [1]). Was beide Zustände vollkommener macht, ist gut, was sie unvollkommener macht, ist böse. Also sind die freien Handlungen des Menschen entweder böse oder gut. Weil sie durch ihren Erfolg, d. h. durch dasjenige, was aus ihnen Veränderliches in dem inneren und äußeren Zustande des Menschen hervorgeht, gut oder böse werden, und weil dies mit Nothwendigkeit aus ihnen entspringt und nicht ausbleiben kann, so sind sie an und für sich gut oder böse

dem Glücke der Creatur zu vergnügen, und insoweit darf man ihm auch die Liebe beilegen. Bei einem jeden menschlichen Affecte wird man etwas Aehnliches finden, was man Gott ohne Verletzung seiner Vollkommenheit zueignen und unter dem Namen des Affectes ohne einigen Anstoß ihm beilegen darf, wie wir finden, daß es auch Gott in der Schrift selbst thut.

1) „Von des Menschen Thun und Lassen" Th. I. Cap. 1. §. 2. Der Zustand des Menschen, sagt Wolf, ist vollkommen, wenn der gegenwärtige Zustand mit dem vorhergehenden und dem folgenden und wenn jeder mit dem Wesen und der Natur des Menschen zusammenstimmt, und er ist um so viel vollkommener, je größer diese Uebereinstimmung ist. Hingegen wenn der vergangene mit dem gegenwärtigen oder der gegenwärtige mit dem zukünftigen streitet, oder auch in dem, was auf einmal ist, eins wider das andere läuft, so ist der Zustand des Menschen unvollkommen. Vergl. Von Gott, der Welt u. s. w. §. 152 u. 154.

und werden nicht erst durch Gottes Willen dazu gemacht [1]).

Die Erkenntniß des Guten ist ein Bewegungsgrund des Willens. Das Gute, was wir an freien Handlungen wahrnehmen, ist mithin ein Motiv, sie zu wollen. Da es nun nicht möglich ist, daß etwas zugleich ein Beweggrund des Wollens und des Nichtwollens sey, so geht es auch nicht an, daß man eine an sich gute Handlung nicht wollen sollte, wenn man sie deutlich begreift. Will man sie nicht, so hat dies darin seine Ursache, daß man sie nicht als solche anerkennt. Desgleichen ist die Erkenntniß des Bösen ein Beweggrund des Nichtwollens oder des Abscheues vor einem Dinge. Das Böse, was wir an freien Handlungen wahrnehmen, bewegt uns, sie nicht zu wollen. Nun ist es nicht möglich, daß *etwas* zugleich ein Motiv zum Nichtwollen und zum *Wollen seyn* kann, und daher geht es auch nicht an, daß man eine an sich böse Handlung wollen sollte, wenn man sie deutlich begreift. Will man sie, so kommt dies daher, daß man sie nicht als solche anerkennt, sondern sie für etwas Anderes ansieht, als sie ist [2]).

Jemanden verbinden, etwas zu thun oder zu unterlassen, bedeutet so viel als: einen Beweggrund des Wollens oder Nichtwollens mit der Vollziehung oder Unterlassung der Handlung verknüpfen. Offenbar geht dasjenige, was aus den Handlungen der Menschen erfolgt und sie entweder zu guten oder zu bösen macht, aus der Natur der Dinge und aus unserer eigenen Natur hervor. Das

1) l. c. §. 3 — 6.

2) l. c. §. 6 u. 7.

Gute und das Böse aber, was wir in den Handlungen antreffen, macht die Beweggründe des Wollens und des Nichtwollens aus. Folglich ist es die Natur, welche mit den für sich guten und bösen Handlungen der Menschen die Beweggründe verknüpft. Sie verbindet uns, das an sich Gute auszuüben und das an sich Böse zu meiden. Auf gleiche Art läßt sich erweisen, daß die Natur uns verbindet, das Bessere dem Geringeren vorzuziehen. Weil nun die guten Handlungen unseren innerlichen und äußerlichen Zustand vollkommener, die bösen aber ihn unvollkommener machen, so verbindet uns die Natur, dasjenige zu thun, was uns und unseren Zustand (oder, was gleich viel ist, unseren innerlichen und äußerlichen Zustand) vollkommener macht, hingegen zu unterlassen, was uns und unseren Zustand unvollkommener macht. Hierdurch haben wir eine Regel gewonnen, nach welcher wir die in unserer Gewalt stehenden Handlungen einrichten sollen. Sie lautet: „thue, was dich und deinen oder Anderer Zustand vollkommener macht, unterlaß, was ihn unvollkommener macht." Eine Regel, nach welcher wir unsere freien Handlungen einzurichten verbunden sind, heißt ein Gesetz. Sie wird ein Gesetz der Natur genannt, wenn uns die Natur verbindet, ein göttliches Gesetz, wenn Gott uns verbindet, und ein menschliches Gesetz, wenn wir Menschen uns verbinden, nach ihr unsere freien Handlungen einzurichten. Wir können mehr als eine Verbindlichkeit haben, unsere freien Handlungen nach einer gewissen Regel einzurichten, Gott, Natur und Menschen können uns zugleich verbinden; dann ist die nämliche Regel zugleich ein natürliches, ein göttliches und ein menschliches Gesetz. Die Natur verbindet uns,

zu thun, was uns und unseren Zustand vollkommener macht, und zu unterlassen, was uns und unseren Zustand unvollkommener macht, und daher ist die eben aufgestellte Regel ein Gesetz der Natur. Es erstreckt sich auf alle freie Handlungen des Menschen. Deshalb bedürfen wir keines anderen nebengeordneten Gesetzes der Natur, sondern aus ihm müssen alle besondere natürliche Gesetze abgeleitet werden und es ist ein vollständiger Grund derselben [1]).

119. Auch Gott verbindet die Menschen zu allem demjenigen, wozu die Natur sie verbindet. Der Wille Gottes im Bezug auf die Einrichtungen unserer freien Handlungen ist mit dem Gesetze der Natur einerlei [2]).

1) l. c. §. 9—20. Weil diese Regel, fügt Wolf hinzu, durch ihre Verbindlichkeit ein Gesetz wird, die Verbindlichkeit aber von der Natur kommt, so ist das Gesetz der Natur durch die Natur festgestellt worden und würde Statt finden, wenn auch der Mensch keinen Oberen hätte, der ihn dazu verbinden könnte, ja wenn auch kein Gott wäre.

2) l. c. §. 29. Der Beweis dieses Satzes ist folgender: der göttliche Verstand macht Alles möglich und durch den göttlichen Willen erreicht das Mögliche seine Wirklichkeit. Mithin ist es durch den Verstand Gottes möglich geworden, daß aus den freien Handlungen der Menschen entweder die Vollkommenheit oder die Unvollkommenheit ihrer Zustände entspringe, und nach seinem Rathschluß entspringen sie in der That. Da nun die Vorstellung dieser Vollkommenheit der Beweggrund ist, daß wir einige Handlungen vollbringen, und die Vorstellung der Unvollkommenheit der Beweggrund, daß wir andere unterlassen, so hat auch Gott die Beweggründe mit den Handlungen verknüpft, und demnach verbindet auch er die Menschen, zu thun, was das Gesetz der Natur gebietet, und zu unterlassen, was es untersagt.

Wer sein Leben nach dem Gesetze der Natur einrichtet, der richtet es auch nach Gottes Willen ein, und wer das Letztere thut, thut das Erstere. Das Uebel, welches der Gesetzgeber mit einer Handlung verknüpft, als einen Beweggrund, sie zu unterlassen, heißt eine Strafe; dagegen das Gute, was er mit ihr verknüpft, als einen Beweggrund, sie zu vollbringen, heißt eine Belohnung. Das Uebel, welches auf natürliche Weise aus den bösen Handlungen erfolgt, ist als eine göttliche Strafe, und das Gute, welches aus den guten Handlungen entspringt, als eine göttliche Belohnung zu betrachten. Eben so sind auch die Glücks- und Unglücksfälle als göttliche Belohnungen und Strafen anzusehen. Jedoch ist es nicht nöthig, daß die Rechtschaffenen stets im Glück und die Lasterhaften stets im Unglück sich befinden, sondern es genügt, daß Glück und Unglück in jedem Falle sich als Motive brauchen lassen, das Gute zu thun und das Böse zu meiden. Oft kann dasjenige bei dem Einen bloß eine väterliche Züchtigung seyn, was für den Anderen eine göttliche Strafe ist [1]).

Ein vernünftiger Mensch ist sich selbst ein Gesetz und bedarf außer der natürlichen Verbindlichkeit keiner anderen. Bei ihm sind Belohnungen und Strafen keine Motive zur Ausübung guter und zur Vermeidung böser Handlungen. Er vollbringt das Gute, weil es gut ist und unterläßt das Böse, weil es böse ist. Hierin wird er Gott ähnlich, welcher keinen Oberen hat, der ihn verpflichten kann, das Gute zu thun und das Böse zu lassen, sondern vermöge der Vollkommenheit seiner Natur

1) l. c. §. 36 u. 37.

jenes thut und dieses unterläßt. Dagegen ein Unvernünftiger braucht außer der natürlichen Verbindlichkeit noch eine andere, wenn er dem Gesetze der Natur nachleben soll. Für ihn sind die Belohnungen und Strafen Motive, die guten Handlungen auszuführen und der bösen sich zu enthalten. Beides geschieht bei ihm aus Furcht vor Strafe und aus Hoffnung auf Belohnung. Hierin gleicht er den Kindern, die durch Strafen und Belohnungen zum Guten angetrieben und vom Bösen abgehalten werden, weil sie aus Mangel an Vernunft der natürlichen Verbindlichkeit keinen Platz einräumen. Ja Unvernünftige und Kinder sind dem Viehe gleich, welches bloß durch Schläge zu demjenigen gebracht wird, wozu es sonst nicht zu bringen ist [1]).

Unsere und unseres Zustandes Vollkommenheit *und* die Vermeidung der Unvollkommenheit ist die *Absicht* unserer Handlungen und die Handlungen sind das Mittel, wodurch wir diese Absicht erreichen. Nun sind alle freie Handlungen auf diese Absicht gerichtet; daher ist sie die letzte Absicht derselben, ist die Hauptabsicht für unser ganzes Leben. Die höchste Vollkommenheit ist der Gottheit eigenthümlich und keinem Geschöpfe mittheilbar. Es ist nicht möglich, daß ein Mensch dieselbe jemals erreiche, wenn er auch täglich alle seine Kräfte anstrengt. Er kann nicht mehr erlangen, als daß er von einer besonderen Vollkommenheit zu einer anderen fortschreitet und die Unvollkommenheiten immer mehr und mehr vermeidet. Hierin besteht das höchste Gut, welches er zu erreichen vermag. Mit Recht also erklärt man das höchste Gut

1) l. c. §. 38 u. 39.

des Menschen oder seine Seligkeit für einen ungehinderten Fortgang zu größeren Vollkommenheiten, und das höchste Uebel oder die Unseligkeit des Menschen für einen steten Fortgang zu größeren Unvollkommenheiten. Wer von einer Vollkommenheit zu der anderen ungehindert fortschreitet, der gewinnt dadurch eine anschauende Erkenntniß der Vollkommenheit, aus welcher die Lust oder das Vergnügen entspringt. Daher ist die Seligkeit des Menschen mit einer steten Freude verknüpft, und, indem der Zustand einer beständigen Freude die Glückseligkeit ausmacht, mit Glückseligkeit. Scheingüter dagegen gewähren nur eine vermeinte Glückseligkeit, d. h. einen Zustand der Freude, der sich entweder in Traurigkeit verkehrt oder Traurigkeit gebiert [1]).

Die Fertigkeit, unsere Handlungen nach dem Gesetze der Natur einzurichten, ist die Tugend, die entgegengesetzte Fertigkeit, dem Gesetze der Natur zuwider zu handeln, ist das Laster. Menschliche Schwachheit ist das natürliche Unvermögen, seine Handlungen nach dem Gesetze der Natur einzurichten [2]). Das Urtheil, ob unsere Handlungen gut oder böse sind, ist das Gewissen. Insoweit ein Mensch fähig ist, zu beurtheilen, ob durch seine Handlungen sein eigener oder auch eines Anderen innerlicher oder äußerlicher Zustand vollkommner wird, besitzt er ein Gewissen [3]). Pflicht überhaupt ist eine Handlung, die dem Gesetze gemäß ist. Kein Gesetz ist ohne Verbindlichkeit, daher sind die Pflichten Handlun-

1) l. c. §. 40—55.

2) l. c. §. 64.

3) l. c. Cap. 2. §. 73.

gen, die wir zu vollbringen verbunden sind. Der Unterschied der Pflichten in Hinsicht der Art der Verbindlichkeit ist in dem Unterschiede der Gesetze begründet. Eine natürliche Pflicht heißt eine Handlung, welche dem Gesetze der Natur gemäß ist, zu der wir Menschen durch das Gesetz der Natur verbunden sind [1]). Diese natürlichen Pflichten zerfallen in Pflichten des Menschen gegen sich selbst, gegen Gott und gegen andere Menschen [2]).

h. Politik.

120. Die Lehren der Politik stützen sich auf die Moral, wie die moralischen Wahrheiten auf die Metaphysik [3]). Der Zweck der Politik ist, zu zeigen, wie die Menschen in der geselligen Verbindung mit vereinigten Kräften für ihre Glückseligkeit wirken können.

Eine menschliche Gesellschaft ist ein Vertrag von Personen, mit vereinigten Kräften ihr Bestes in irgend einer Hinsicht zu befördern. Der ungehinderte Fortgang in Beförderung des gemeinschaftlichen Bestens, welches man durch vereinigte Kräfte zu erhalten gedenkt, heißt die gemeinsame Wohlfahrt. Sie ist die Absicht der Gesellschaft und diese ist das Mittel, sie zu befördern. Jede Art von Verein hat ihre besondere Absicht, durch welche sie von einer anderen sich unterscheidet. Die oberste Regel oder das höchste Gesetz, wonach die Mitglieder einer

1) l. c. Th. II. §. 221 u. 222.
2) Wolf erörtert sie im zweiten, dritten und vierten Theile seines deutschen Handbuches der Moral.
3) Von dem gesellschaftlichen Leben der Menschen u. s. w. Vorrede.

Verbindung als solche ihre Handlungen einzurichten haben, lautet dem Begriffe der Sache gemäß: thue, was die Wohlfahrt der Gesellschaft befördert, und unterlaß, was ihr hinderlich oder sonst nachtheilig ist [1]).

Sind die Mitglieder einzelne Personen, so heißt die Gesellschaft eine einfache, sind es aber einfache oder weniger zusammengesetzte Gesellschaften, so heißt sie eine zusammengesetzte. Man darf die einfachen wegen des gemeinsamen Interesse ihrer Mitglieder füglich als einzelne Personen, und daher auch die zusammengesetzten als einfache ansehen [2]).

Unter die einfachen gehört der Ehestand, eine Verbindung, welche Mann und Weib zu dem Zwecke mit einander eingehen, um Kinder zu erzeugen und zu erziehen. Die Eltern sind verbunden, ihre Kinder aufzuerziehen, d. i. sie so weit zu bringen, daß sie sich selbst versorgen und leiten können; daher müssen auch die Kinder mit den Eltern in einer Gesellschaft leben, welche man die väterliche nennt. Diese ist also ein geselliges Verhältniß zwischen Eltern und Kindern um der Erziehung der letzteren willen [3]).

Ein Mensch, der sich nicht selbst zu erhalten vermag, soll durch Arbeit seinen Unterhalt suchen. Er darf sich für einen bestimmten Lohn, der zu seinem Unterhalte zureichend ist, Anderen zu gewissen Verrichtungen verdingen.

1) Von d. gesellsch. Leb. d. Mensch. Cap. 1. §. 2—12.

2) l. c. §. 15.

3) l. c. Cap. 2. §. 16. Cap. 3. §. 80.

Menschen, die aus einer solchen Absicht bei Anderen auf eine gewisse Zeit leben, machen mit ihnen eine Gesellschaft aus, welche man die herrschaftliche zu nennen pflegt. Diese ist demnach eine Verbindung zwischen Herrschaft und Gesinde [1]).

Aus den genannten drei einfachen Gesellschaften kann eine zusammengesetzte, die man „das Haus" nennt, auf verschiedene Weise hervorgehen. Sie kann bestehen aus der ehelichen und väterlichen, aus der ehelichen und herrschaftlichen, aus der väterlichen und herrschaftlichen, oder auch aus allen dreien zugleich. Der Mann, welcher in der väterlichen der Vater, in der herrschaftlichen der Herr ist, heißt im Hause der Hausvater, das Weib, welches in der väterlichen die Mutter, in der herrschaftlichen die Frau ist, heißt im Hause die *Hausmutter.* Die übrigen Personen heißen Hausgenossen. Da *jede* von den einfachen Gesellschaften ihre besonderen Absichten hat, so ist in einem Hause Alles dergestalt einzurichten, daß keine dieser Verbindungen die Absicht der anderen störe, sondern vielmehr eine jede das Ihrige dazu beitrage, daß die anderen ihre Absichten desto bequemer erreichen [2]).

121. Die vielfältigen Verrichtungen, welche erfoderlich sind, damit die Menschen allen Pflichten gegen die Seele, den Leib und ihren äußeren Zustand ein Genüge leisten und alle Bequemlichkeiten des Lebens, welche sie zu erlangen fähig sind, genießen können, müssen unter viele Menschen vertheilt werden. Einzelne Häuser

1) l. c. Cap. 4. §. 162.

2) l. c. Cap. 5. §. 192 u. 193.

können sich weder alle Bequemlichkeiten des Lebens, deren sie fähig sind, selbst verschaffen, noch auch ihres Eigenthumes, ja ihres Leibes und Lebens sicher seyn; folglich vermögen sie nicht das höchste Gut zu erlangen, nach welchem zu streben sie verbunden sind. Aus diesem Grund ist es nöthig, daß so viele Häuser sich zusammenbegeben und mit vereinigten Kräften ihr Bestes befördern, bis sie im Stande sind, sich alle Bequemlichkeiten des Lebens zu verschaffen, ihrer natürlichen Verbindlichkeit gemäß von einer Vollkommenheit zu der anderen ungehindert fortzuschreiten und sich wider Beleidigungen hinlänglich zu vertheidigen. Wenn dies geschieht, begeben sie sich in eine Gesellschaft und der ungehinderte Fortgang in Beförderung des gemeinen Bestens, welches sie durch vereinigte Kräfte erhalten sollen, ist die Wohlfahrt dieser Gesellschaft, die man „das gemeine Wesen" (den Staat) zu nennen pflegt. Das gemeine Wesen ist also eine aus so viel Häusern bestehende Gesellschaft, als zur Beförderung der gemeinschaftlichen Wohlfahrt und zur Erhaltung der Sicherheit nöthig ist. Die Menschen haben sie aus zwei Absichten gestiftet, theils damit sie im Stande seyn, dem höchsten Gute desto sicherer nachzustreben oder ihre Wohlfahrt mit vereinigten Kräften zu befördern, theils um sich wider Unrecht und Gewalt zu schützen. Die allgemeine Wohlfahrt und Sicherheit ist das höchste und letzte Gesetz im Staate, und die Regel, nach welcher man Alles in ihm zu entscheiden hat, lautet: Thue, was die Wohlfahrt des ganzen Vereines befördert und die Sicherheit desselben erhält; hingegen unterlaß, was diese Wohlfahrt hindert und dieser Sicherheit zuwider ist. Ein Staat ist als eine einzelne Person an-

zusehen, weil man in ihm mit vereinigten Kräften dasjenige zu erhalten strebt, was ein jeder Mensch zu suchen von Natur verbunden ist. Daher verhalten sich mehrere Staaten zu einander, wie mehrere einzelne Personen. Verstehen wir, was eine Person der anderen schuldig ist, und was den Gegenstand der moralischen Lehre von den Pflichten gegen Andere ausmacht, so wissen wir auch, was ein Staat für Pflichten gegen andere Staaten hat. Der beste Staat ist derjenige, in welchem die meisten Menschen glückselig neben einander leben und vor auswärtigen Feinden sicher sind [1]).

122. Im Staate muß gewissen Personen die Sorge aufgetragen werden, die allgemeine Wohlfahrt zu befördern, die gemeinschaftliche Sicherheit zu erhalten und alles Erfoderliche zu veranstalten, damit sowohl diejenigen, welche der natürlichen Verbindlichkeit gemäß leben, desto bequemer das Gesetz der Natur beobachten können, als auch die Widerspenstigen zu dieser Beobachtung angehalten werden. Die übrigen Mitglieder des Staates müssen sich darin vereinigen, zu thun, was jene im Bezug auf die Erreichung dieser Absichten für gut befinden. Die ersteren heißen „Obrigkeiten", die letzteren die „Unterthanen." Die Obrigkeiten sind hiernach Personen, denen die Sorge für die gemeine Wohlfahrt und Sicherheit im Staat obliegt, die Unterthanen sind Personen, welche sich verbindlich gemacht, den Willen der Obrigkeit ihren Willen seyn zu lassen. Zwischen Beiden besteht ein Vertrag. Die Obrigkeit verspricht, ihre Kräfte und ihren Fleiß dahin anzuwenden, daß sie zur Beförderung der gemei-

1) l. c. Th. II. Cap. 1. §. 210—224.

nen Wohlfahrt und Sicherheit diensame Mittel erdenke und zu deren Ausführung die nöthigen Anstalten treffe; die Unterthanen versprechen dagegen, daß sie willig seyn wollen, alles dasjenige zu thun, was jene für gut befinden wird. Ein jeder Vertrag ist rechtmäßig, wenn von beiden Parteien nichts Anderes versprochen wird, als was dem Gesetze der Natur gemäß ist. Also ist auch der Vertrag zwischen Obrigkeit und Unterthanen ein rechtmäßiger, indem er bloß darauf geht, daß die Beobachtung des Gesetzes der Natur befördert und durch Widerspenstige nicht gehindert werde [1]).

Die Sorge für die Wohlfahrt und Sicherheit des Ganzen kann entweder einer oder mehreren Personen und zwar entweder schlechterdings oder unter gewissen Bedingungen aufgetragen werden. Hieraus entstehen die verschiedenen Arten des Staates, welche man die Regierungsformen zu nennen pflegt. Diese unterscheiden sich ferner dadurch, daß die Obrigkeit entweder thut, was ihr obliegt, oder daß sie von der Absicht des Staates abweicht und ihre besonderen Zwecke den gemeinschaftlichen vorzieht [2]).

Wird die Sorge für die öffentliche Wohlfahrt und Sicherheit einem Einzigen unbedingt aufgetragen, welcher ohne ausdrückliche Einwilligung entweder einiger oder aller Unterthanen verfügen darf, was er für gut hält, so findet die Monarchie Statt. Aus ihr entsteht die Tyrannei, wenn die regierende Person wider das Wohl des bürgerlichen Vereins mit Vorsatz handelt und le-

1) l. c. Cap. 2. §. 229—232.

2) l. c. §. 233.

diglich ihr individuelles Interesse zu ihrer Hauptabsicht macht. Die Regierungsform heißt eine Aristokratie, insofern die Sorge für die gemeine Wohlfahrt und Sicherheit Mehreren unbedingt übertragen wird, die ohne Einwilligung der Uebrigen anordnen dürfen, was sie für zweckmäßig erachten. Sie wird unter gleicher Bedingung zur Oligarchie, wie die Monarchie zur Tyrannei. Verbleibt jene Sorge der ganzen Gemeine und darf nichts ohne die Einwilligung Aller im Staat eingerichtet werden, so heißt die Regierungsform eine Politie. Diese verkehrt sich in eine Demokratie, wenn dasjenige zum Bestimmungsgrunde der Anordnungen sich aufwirft, was der gemeine Haufe, mit Hintansetzung des allgemeinen Bestens, seinem besonderen Vortheile zuträglich wähnt. Die angeführten Regierungsformen werden die *einfachen* genannt und es sind nicht mehrere, als diese, *möglich*. Aus ihnen können aber mannigfaltige vermischte Regierungsformen hervorgehen [1]).

123. Zwar ist durch das natürliche Gesetz in Rücksicht auf alle Handlungen bestimmt, ob sie gut oder böse sind; aber aus verschiedenen Ursachen bedarf man im Staate noch anderer Gesetze, welche wegen ihrer Anwendung auf das bürgerliche Leben „die bürgerlichen" heißen. Unter diesen Ursachen ist schon die eine entscheidend, daß die natürliche Verbindlichkeit nicht hinreicht, um die Menschen zur Erfüllung des Gesetzes der Natur zu bewegen. Deshalb muß im Staat eine neue Verbindlichkeit eingeführt werden, welche da durchdringt, wo die natürliche unkräftig sich erweiset. Jedoch darf jene

1) l. c. §. 234 — 239.

niemals dem Gesetze der Natur widerstreiten, indem dasselbe unveränderlich und schlechthin ohne Ausnahme gültig ist. Die bürgerlichen Gesetze sind ungerecht, wenn sie etwas vorschreiben, was dem Naturgesetze widerspricht. Sie heißen Landesgesetze, wenn sie einem ganzen Land, und Statuten, wenn sie nur einer Stadt oder sonst einer kleineren Gesellschaft im Staate gegeben werden. Lediglich die Obrigkeit ist befugt, Gesetze zu geben, weil sie allein im Staate zu gebieten hat. Der Gesetzgeber muß aber die Beschaffenheiten der Handlungen mit Deutlichkeit erkennen, um zu beurtheilen, ob sie der gemeinen Wohlfahrt und Sicherheit zuträglich sind oder nicht. Nun kann eine solche Erkenntniß der Obrigkeit nicht immer zukommen, weil sie sonst alle Handwerke, Hanthierungen und Künste völlig verstehen müßte. Hierin liegt das Erfoderniß, daß die Gesetze von Personen zu entwerfen sind, welche die hierzu erfoderlichen Kenntnisse besitzen; alsdann werden sie der Regierung zur Bestätigung übergeben, und durch diese erhalten sie erst ihre gesetzliche Kraft [1]).

---

124. Wolf's philosophische Leistungen nebst ihrem Mittelpuncte, den von ihm demonstrirten und angewandten Leibnitzischen Ideen, gewannen während des langen Zeitraumes seines unermüdlichen Wirkens und behaupteten noch bei der nächstfolgenden Generation eine Theilnahme

1) l. c. Cap. 4. §. 401 — 407.

in Deutschland, welche ihren Vorzügen vor den bisher auf den deutschen Universitäten vorgetragenen Philosophemen entsprach. Kein denkender Pfleger und Freund der Wissenschaften in unserem Vaterlande blieb mit den Begriffen dieses Lehrgebäudes unbekannt. Eine große Anzahl angesehener Lehrer und Schriftsteller, und zwar nicht bloß im Fache der Philosophie, sondern auch in dem der Theologie und der Jurisprudenz, nahm Partei für dasselbe und sein Einfluß auf die philosophische und allgemeine intellectuelle Bildung des gelehrten Standes unter uns dauerte auch dann noch fort, als nach der Mitte des achtzehnten Jahrhunderts die seit Locke bei den Engländern und Franzosen übliche Weise zu philosophiren allmählig mehr Eingang in Deutschland fand und die strenge Anhänglichkeit an seine systematische Form und Methode nebst dem Zutrauen zur metaphysischen Speculation überhaupt dem Eklekticismus und Empirismus wich.

Die gegen Wolf's philosophische Lehre während seines Lebens gerichteten Angriffe, in denen zum Theil kleinliche Leidenschaften persönlicher Gegner und Unduldsamkeit und Verfolgungssucht beschränkter Orthodoxen sich aussprachen, und die polemischen Verhandlungen insgesammt, welche über die charakteristischen Bestimmungen der Leibnitzisch-Wolfischen Philosophie, vornehmlich über die prästabilirte Harmonie und über die Gemeinschaft zwischen Leib und Seele geführt wurden, haben nur ein vorübergehendes Zeitinteresse gehabt und kein für uns bemerkenswerthes Resultat zum Vorschein gebracht. Die Gegner Wolf's waren alle, mit Ausnahme von Christian

August Crusius, Eklektiker [1]) und ihren Bestrebungen mangelt, obgleich mehrere derselben in der Specialgeschichte einzelner philosophischer Disciplinen eine rühmliche Erwähnung verdienen, dennoch durchaus die für uns hier in Betracht kommende universalhistorische Bedeutung. Das selbstständige System, welches Crusius [2]) dem Wolfischen entgegenstellte und welches die bedenkliche Aufgabe lösen sollte, eine vollkommene Uebereinstimmung zwischen der ächten Vernunftforschung und der kirchlichen Dogmatik hervorzubringen, enthält zwar manches Eigenthümliche sowohl in Hinsicht der Gedanken, als in der Darstellungsweise, jedoch in beiden Beziehungen so viel Willkür und Ungründlichkeit, Dunkel und Verworrenheit, daß es nur ein sehr kurz dauerndes und seinen Urheber nicht überlebendes Ansehen sich erwarb.

Das Verdienst, welches die zur Wolfischen Schule gehörigen Denker um die Vertheidigung und Erläuterung des von Leibnitz und Wolf Gegebenen besitzen, war von

1) Die namhaftesten unter ihnen sind: Jean Pierre de Crousaz (1663—1748), Johann Franz Buddeus (1667—1729), Andreas Rüdiger (1673—1731), Johann Georg Walch (1693—1775) und Joachim Georg Darjes (1714—1772).

2) geb. 1712 zu Leune im Merseburgischen, starb 1776 als Professor der Theologie zu Leipzig. Seine hierher gehörigen Schriften sind: Weg zur Gewißheit und Zuverlässigkeit der menschlichen Erkenntniß. Leipz. 1747.; Entwurf der nothwendigen Vernunftwahrheiten, wiefern sie den zufälligen entgegengesetzt werden. Leipz. 1745. 3te Aufl. ebendas. 1766.; De summis rationis principiis. Lips. 1752.; Ausführliche Abhandlung von dem rechten Gebrauch und der Einschränkung des sogenannten Satzes vom zureichenden, oder besser, determinirenden Grunde. Leipz. 1766.; Anweisung vernünftig zu leben. Leipz. 1767.

keinen wichtigeren und die Behandlung der philosophischen Probleme im Ganzen und Großen weiter führenden Unternehmungen begleitet. Am meisten leisteten in dieser Schule unmittelbar für die philosophische Litteratur: Georg Bernhard Bilfinger [1]), Friedrich Christian Baumeister [2]), Alexander Gottlieb Baumgarten [3]) und Georg Friedrich Meier [4]). Baumgarten zeichnete sich

1) geb. zu Canstadt 1693, Professor zu Tübingen und Würtembergischer geheimer Rath und Consistorial-Präsident, gest. 1750. Seine Hauptschrift heißt: Dilucidationes philosophicae de deo, anima humana, mundo et generalibus rerum affectionibus. Tubing. 1725. 4. und mehrmals wieder aufgelegt.

2) geb. 1708, Rector am Gymnasium zu Görlitz, gest. 1785. Von ihm sind verfaßt: Philosophia definitiva, h. e. definitiones philosophicae ex systemate Wolfii in unum collectae, zuerst Vit. 1738; Philosophia recens controversa complexa etc. Lips. 1741., und mehrere andere philosophische Compendien.

3) geb. 1714 zu Berlin, starb 1762 als Professor der Philosophie zu Frankfurt an der Oder. Von ihm besitzen wir: Metaphysica. Hal. 1739.; Ethica philosophica. Hal. 1740.; Jus naturae. Hal. 1765.; Aesthetica. Francof. ad Viadr. 1750—58. 2 voll., edit. II. Francof. 1759. u. a. m.

4) geb. 1718 zu Ammendorf im Saalkreise, Professor der Philosophie zu Halle, gest. 1777. Seine zahlreichen philosophischen Werke sind sämmtlich in deutscher Sprache geschrieben, und zeigen schon das Streben nach einer besseren Behandlung derselben und einer geschmackvolleren Darstellung, als sich in den früheren deutschen Schriften unserer philosophirenden Volksgenossen findet. Unter ihnen sind vorzüglich zu bemerken: Anfangsgründe der schönen Wissenschaften. Halle 1748, 2te Aufl. 1754. 3 Th.; Philosophische Sittenlehre. Halle 1753—1761. 5 Th.; Metaphysik. Halle 1756. 4 Bd.; Versuch eines neuen Lehrgebäudes von den Seelen der Thiere. Halle 1756.

unter ihnen durch den ersten Versuch aus, die Theorie des Geschmackes (die bis dahin ein bloßes Aggregat von Regeln gewesen war, welche man aus den für musterhaft gehaltenen Werken der schönen Künste abzog) vermöge einer systematischen Behandlung und Ableitung aus allgemeinen, in der Natur des menschlichen Geistes gegebenen Grundsätzen, zu einer philosophischen Wissenschaft, unter dem Namen der Aesthetik, zu erheben.

Auf den schon erwähnten kurzen Zeitabschnitt des vorherrschenden Eklekticismus in der deutschen Philosophie, welcher zwischen der Wirksamkeit Meier's, als des letzten berühmten eigentlichen Wolfianers, und der durch Kant begründeten Epoche liegt und in welchen Kant's kräftigstes Lebensalter und die Ausarbeitung seines Hauptwerkes fällt, wird uns später der Eingang zu der Schilderung dieser Epoche zurückführen.

---

## V. Durch Locke's Vorgang angeregte erkenntnißtheoretische Versuche in Frankreich und in England.

### 1. Condillac und Bonnet.

125. Der allgemeine Charakter der seit Locke in Frankreich und in England angestellten philosophischen Forschungen ist oben bereits angegeben worden [1]. In

[1]) S. §. 89. Unter den philosophirenden Zeitgenossen Locke's und Leibnitzens in Frankreich hat sich, nächst Malebranche, Pierre Bayle (geb. 1647 zu Carlat, gest. 1706.) am meisten Ruhm erworben, jedoch nicht durch eine werthvolle Behandlung philosophischer Probleme, sondern nur durch seine ausgebreiteten gelehrten Kenntnisse in Verbindung mit einem Skepticismus, der von keinem Streben nach tieferem Eindringen in die Erkenntnißtheorie begleitet war und deshalb für uns gegenwärtig bedeutungslos ist, obgleich er zu seiner Zeit viel Aufsehen erregte und manche Versuche zur Hebung der von ihm hervorgehobenen Zweifel und Bedenklichkeiten veranlaßte. (Selbst Leibnitz ward zur Abfassung seiner Theodicee zunächst durch die Absicht bewogen, Bayle's Meinung zu widerlegen, daß bei dem Vorhandenseyn des physischen und des moralischen Uebels in der Welt die Vernunft sich nicht von der Weisheit, Güte und Gerechtigkeit Gottes zu überzeugen vermöge.) Sein wichtigstes Werk ist sein bekanntes historisches und kritisches Wörterbuch, welches zuerst 1695 in zwei Foliobänden zu Rotter-

Frankreich wurden Locke's Denkart und Methode, nicht ohne eigenthümlichen Geist und auf eine für uns etwas näher zu berücksichtigende Weise, ungefähr gleichzeitig ergriffen und fortgebildet von Condillac und Bonnet.

a. Condillac.

Condillac's [1]) erkenntnißtheoretischen Untersuchungen mangelt es freilich an Tiefe, wie an Umfang, und sie

dam erschien, und in einer zweiten von ihm vermehrten und verbesserten Ausgabe ebendas. 1702, 3 Bd. fol. In mehreren Artikeln dieses Wörterbuches und in verschiedenen kritischen und polemischen Abhandlungen setzt er den Widerspruch zwischen Theologie und Philosophie, zwischen dem christlichen Offenbarungsglauben und den für die Vernunft evident scheinenden Grundsätzen auseinander und sucht die Unbegreiflichkeit des Wesens Gottes, einer göttlichen moralischen Weltregierung, des Daseyns des Bösen in der Welt, der menschlichen Freiheit und ähnlicher übersinnlicher Gegenstände nachzuweisen, bei welcher Unbegreiflichkeit der Vernunft nichts Anderes übrig bleibe, als gläubige Unterwerfung unter die Aussprüche der positiven Offenbarung.

1) Etienne Bonnot de Condillac, geb. 1715 zu Grenoble, eine Zeitlang Lehrer des Erbprinzen von Parma, in welchem Verhältniß er den Cours d'études du prince de Parme (Par. 1776, 16 Bd. 8.) verfaßte, seit 1768 Mitglied der französischen Akademie, gest. 1780. Zuerst machte er sich als scharfsinnigen Denker und Nachfolger Locke's dem gelehrten Publicum bekannt durch seinen Essai sur l'origine des connoissances humaines. Amsterd. 1746. 2 Bde. 12. Unter seinen späteren philosophischen Schriften sind die wichtigsten: Traité des sensations. Lond. 1754. 2 Bde. 12., worin er die Weise, wie alle Seelenthätigkeiten aus den Sinneswahrnehmungen ursprünglich hervorgehen, noch näher, schärfer und einfacher, als in seinem „Versuche" bestimmt, und mehrere in dieser früheren Schrift ausgesprochene Ansichten berichtigt; und Traité des animaux.

sind noch mehr, als er es selbst anerkennt, von den Lockeschen abhängig. Jedoch werden sie immer schätzbar bleiben als ein scharfsinniger Versuch, die psychischen Thätigkeiten nicht bloß zu classificiren und zu beschreiben, sondern sie wirklich genetisch durch eine genauere Darlegung ihres Ursprunges, als von Locke gegeben worden, zu erklären. Mit Consequenz, mit Klarheit des Begriffes und mit Leichtigkeit der Darstellung verfolgt Condillac eine originelle Hypothese über den Weg der allmähligen Entwicklung unseres Erkenntnißvermögens und Bewußtseyns.

Für den ersten und wichtigsten Gegenstand der philosophischen Meditation erklärt er mit Locke das Studium des menschlichen Geistes. Ein solches Studium, meint er, dürfe nicht das unerreichbare Ziel der Ergründung des Wesens desselben sich vorstecken, sondern nur auf die Entdeckung der geistigen Operationen oder Handlungsweisen gerichtet seyn, um zu der Einsicht zu gelangen, wie diese mit einander in Verbindung stehen und welchen Gebrauch sie für den Erwerb aller Erkenntnisse, deren wir fähig sind, verstatten. Hierbei müsse man bis zur ersten Quelle unserer Vorstellung zurückgehen, ihre Ent-

Amst. 1755. 2 Bde. 12., welche Abhandlung, um sowohl die Cartesische, als auch die Buffonsche Ansicht von dem Mangel der Seele bei den Thieren zu widerlegen, den Umfang und die Beschaffenheit der Seelenthätigkeiten der Thiere beschreibt und ihnen eine menschenähnliche, nur zufolge des Mangels der Sprachzeichen und der willkürlichen Richtung der Aufmerksamkeit sehr beschränkte Intelligenz beilegt.

stehungsart zergliedern und sie bis an die Grenzen verfolgen, welche die Natur ihnen vorgeschrieben. Nur auf dem Wege der erfahrungsmäßigen Beobachtung lasse sich die bezeichnete Untersuchung mit glücklichem Erfolge durchführen. Aus ihr entspringe die ächte Metaphysik, welche die Beschaffenheit der Seelenthätigkeiten und den gesetzmäßigen Gang ihrer Entfaltung zum Gegenstande habe und zu einer eben solchen Festigkeit, Genauigkeit und Richtigkeit ihrer Begriffe erhoben werden könne, wie die Geometrie, im Gegensatze gegen die falsche, bisher meistentheils von den Philosophen bearbeitete Metaphysik, die sich mit unauflöslichen Problemen beschäftige. Die letztere sey ungebührlich anmaßend, sie getraue sich in alle Geheimnisse der Natur, in das Wesen der Dinge und in die verborgensten Ursachen derselben einzudringen. Die erstere dagegen verstehe sich zu bescheiden, sie bringe ihre Forschungen mit der Schwäche des menschlichen Verstandes in ein richtiges Verhältniß, sie beunruhige sich nicht sowohl über dasjenige, was sie nicht wissen könne, als sie vielmehr eifrig nach dem Erkennbaren strebe, und so erhalte sie sich immer in den ihr angewiesenen Schranken. Die eine verwandle die ganze Natur in eine Art von Bezauberung, welche eben so, wie sie selbst, verschwinde. Die andere, indem sie die Gegenstände nur, wie sie wirklich existiren, zu sehen verlange, sey nicht minder einfach, als die Wahrheit selbst. Bei der einen häufen sich zahllose Irrthümer und der Verstand begnüge sich hier mit schwankenden Begriffen und sinnlosen Wörtern. Bei der anderen gewinne man zwar nur eine kleine Summe von Erkenntnissen, aber

man entgehe dem Irrthum und bilde sich stets richtige und deutliche Begriffe [1]).

Der bezeichnete Pfad der wahren Metaphysik, behauptet nun Condillac ferner, ist bis jetzt auf eine wissenschaftliche Art nur von Locke eingeschlagen und verfolgt worden. Locke hat seine Untersuchungen mit Recht auf die Erforschung der menschlichen Seele beschränkt. Hierbei hat er zum erstenmal die wichtige Wahrheit wirklich erwiesen, von deren gründlichem Verständnisse die Peripatetiker noch weit entfernt waren und deren Bedeutung vielleicht zuerst von Baco eingesehen worden: daß uns alle unsere Erkenntnisse durch die Sinne zugeführt werden. Jedoch sein Werk „über den menschlichen Verstand" ist nur gelegentlich von ihm begonnen und fortgeführt worden und leidet deshalb an manchen Mängeln, die er selbst anerkannte und die er wohl hätte verbessern können, wenn er das Ganze von neuem bearbeitet haben würde. Namentlich ist der Hauptpunct der metaphysischen Geisteslehre, welcher den Ursprung unserer Erkenntnisse betrifft, zu flüchtig von ihm behandelt und am wenigsten erschöpft. Daher dürfte nach den in vieler Hinsicht sehr schätzbaren und lehrreichen Leistungen Locke's noch immer eine neue und selbstständige Bearbeitung dieses Gegenstandes erforderlich seyn [2]).

1) Condillac, Essai sur l'origine des connoiss. hum. Introduction.

2) l. c. — M. Locke, heißt es in dem *Extrait raisonné du traité des sensations*, distingue deux sources de nos idées, la sensation et la reflexion. Il seroit plus exact de n'en reconnoitre qu'une, soit parceque la reflexion n'est dans son principe que la sensation

126. Die menschlichen Seelenthätigkeiten insgesammt sind nichts Anderes, als Sensationen oder Sinneswahrnehmungen, die sich auf verschiedene Weise umbilden. Zur richtigen Entdeckung und gehörigen Verfolgung dieses Bildungsganges ist es nothwendig, jeden einzelnen Sinn abgesondert für sich zu betrachten, genau die Vorstellungen zu unterscheiden, die man jedem verdankt, und so zu bemerken, mit welchen Fortschritten die Sinne uns unterrichten und sich gegenseitig unterstützen. Dies läßt sich dadurch am leichtesten und sichersten erreichen, daß man sich eine Statue denkt, welche innerlich ganz, wie wir, organisirt und mit einer Seele belebt sey, der noch die Vorstellungen fehlen. Wir wollen annehmen, sagt Condillac, daß sie, als Marmor von außen, für sich keinen Gebrauch von irgend einem ihrer Sinne machen kann, und uns die Freiheit vorbehalten, sie nach unserem Belieben den verschiedenen Sinneseindrücken, für welche sie empfänglich ist, zu öffnen. Mit den Gerüchen ist hierbei der Anfang zu machen, weil diese Empfindungen unter

même, soit parcequ'elle est moins la forme de nos idées que le canal par lequel elles découlent des sensations. Cette incertitude répand beaucoup d'obscurité dans son systême, car elle le met dans l'impuissance d'en développer les principes. Aussi ce philosophe se contente-il de reconnoître que l'ame apperçoit, pense, doute, croit, raisonne, connoît, sent, réfléchit; mais il n'a pas senti la nécessité d'en découvrir le principe et la génération, il n'a pas soupçonné qu'elles pourroient n'être que des habitudes acquises, il paroît les avoir regardé comme quelque chose d'inné et il dit seulement, qu'elles se perfectionnent par l'exercice.

allen den geringsten Beitrag zu der menschlichen Erkenntniß zu liefern scheinen [1]).

Die Kenntnisse der auf das Riechen beschränkten Statue umfassen lediglich Düfte. Die Gerüche sind im Bezug auf die Statue ihre eigenen Modificationen oder Arten zu existiren [2]). Sie kann sich selbst schlechterdings bloß für Duft halten, weil hierin die einzigen Empfindungen, deren sie fähig ist, bestehen [3]). Bei der ersten Wahrnehmung eines Geruches ist ihr Empfindungsvermögen ganz auf den Eindruck gerichtet, der auf ihr Organ wirkt. Hierdurch äußert sie diejenige Thätigkeit, welche „die Aufmerksamkeit“ [4]) zu nennen ist. Von diesem Augenblicke beginnt sie, Lust oder Unlust [5]) zu empfinden, indem jener Eindruck entweder ein angenehmer oder ein unangenehmer ist. Der Duft, den sie gewahrt, verschwindet nicht gänzlich, sobald der duftende Körper aufhört, ihr Organ anzuregen. Die ihm zugewandte Aufmerksamkeit hält ihn zurück und es bleibt von ihm ein stärkerer oder ein schwächerer Eindruck, je nachdem die Aufmerksamkeit mehr oder minder lebhaft war. Hierin zeigt sich „das Gedächtniß“ [6]). Die Thätigkeit des Empfindungsvermögens theilt sich nun zwischen dem Geruch und dem Gedächtniß, es sind jetzt zwei Arten des Empfindens in der Statue vorhanden,

1) Cond. Traité des sensations, préf. à Mde de Vasse.

2) modifications ou manières d'être.

3) Traité des sensat. I. P. Chap. I. §. 1. u. 2.

4) l'attention.

5) du plaisir ou de la douleur.

6) la mémoire.

von denen die eine auf eine gegenwärtige und die andere auf eine nicht mehr vorhandene Sinneswahrnehmung sich bezieht, deren Wirkung noch fortdauert. Die Statue geht auf diese Weise zwei Arten des Seyns durch, sie fühlt demnach, daß sie nicht mehr ist, was sie gewesen, und unterscheidet in sich eine Aufeinanderfolge von verschiedenen Zuständen. In Hinsicht der einen dieser beiden Empfindungsarten handelt, in Hinsicht der anderen leidet sie. Sie ist handelnd thätig [1]), wann sie sich einer Empfindung erinnert, weil sie in sich die Ursache enthält, durch welche die Empfindung ihr zurückgeführt wird; diese Ursache ist nämlich das Gedächtniß. Sie ist leidend [2]), wann sie eine Empfindung empfängt, weil die hervorbringende Ursache derselben außer ihr, in den auf ihr Organ wirkenden Körpern liegt. Je mehr das Gedächtniß Gelegenheit erhalten wird, sich zu üben, mit desto größerer Leichtigkeit wird es wirken. Dergestalt gewinnt die Statue durch Gewöhnung eine Fertigkeit [3]), sich ohne Anstrengung der erlebten Veränderungen zu erinnern und ihre Aufmerksamkeit richtet sich theils leidend auf das, was sie ist, theils handelnd auf das, was sie gewesen. Hat sie zu wiederholten Malen z. B. eine Rose und eine Nelke gerochen, und riecht dann noch einmal eine Rose, so wird die leidende Aufmerksamkeit ganz auf den vorhandenen Duft der Rose geheftet seyn, und die handelnde Aufmerksamkeit theilt sich zwischen dem Andenken, welches vom Rosenduft, und dem, welches

1) active.

2) passive.

3) habitude.

vom Nelkendufte geblieben. Die Arten zu seyn können aber nicht zu gleicher Zeit das Empfindungsvermögen beschäftigen, ohne mit einander verglichen zu werden; denn „vergleichen" ist nichts Anderes, als seine Aufmerksamkeit zur nämlichen Zeit auf zwei Vorstellungen wenden [1]). Mit der Vergleichung findet sich nothwendig „das Urtheilen" [2]) ein. Unsere Statue kann nicht zur nämlichen Zeit auf den Duft einer Rose und auf den einer Nelke aufmerken, ohne wahrzunehmen, daß diese Düfte verschieden sind; oder auf den Rosenduft, den sie riecht und auf den Rosenduft, den sie früher gerochen hat, ohne gewahr zu werden, daß beide die selbige Modification sind. Das Urtheil aber ist die Wahrnehmung des Verhältnisses von zwei verglichenen Vorstellungen. Je öfter die Vergleichungen und Urtheile sich wiederholen, mit desto mehr Leichtigkeit macht unsere Statue sie und erwirbt sich eine Gewohnheit, zu vergleichen und zu urtheilen. Dadurch, daß auf einen gewohnten Zustand plötzlich ein ganz verschiedener folgt, entsteht „das Erstaunen" [3]). Dies bringt einen auffallenderen Gegensatz zwischen den angenehmen und unangenehmen Empfindungen hervor und erhöht mithin die Energie der Seelenoperationen. Wird die Aufmerksamkeit der Statue durch mehrere Gerüche auf gleiche Weise in Anspruch genommen, so bewahrt das Gedächtniß dieselben in der Ordnung, in welcher sie auf einander gefolgt sind. Nun

1) être attentif à deux idées ou les comparer c'est la même chose.

2) le jugement.

3) l'étonnement.

kann eine beträchtliche Anzahl von Düften nach einander den Sinn berühren. Dann wird der Eindruck der späteren, weil sie die neuesten sind, der stärkste seyn; der Eindruck der vorangehenden wird stufenweise abnehmen und zuletzt erlöschen. Einige Düfte, welche die Aufmerksamkeit nur schwach auf sich gezogen, lassen keinen Eindruck zurück und werden eben so geschwind vergessen, als sie der Wahrnehmung erschienen. Diejenigen endlich, welche die auffallendsten waren, erneuern sich mit mehr Lebhaftigkeit und beschäftigen die Seele in solchem Grade, daß sie andere in Vergessenheit bringen. Das Gedächtniß enthält eine Reihe von Vorstellungen, welche eine Art von Kette ausmachen. Die Verknüpfung derselben bietet die Mittel dar, von der einen zur anderen überzugehen und der entferntesten zu gedenken. Man erinnert sich einer früher gehegten Vorstellung nur, insofern man mit größerer oder geringerer Schnelligkeit die Mittelvorstellungen zu vergegenwärtigen vermag. Bei der Erinnerung handelt die Seele um so kräftiger, je mehr sie durch Stärke der Lust oder Unlust hierzu bewogen wird. Sie behält das Andenken an eine Anzahl von Modificationen und ist vorzüglich geneigt, diejenigen zu erneuern, die mehr zu ihrem Wohlbefinden beitragen können. Ueber die anderen geht sie entweder schnell hinweg, oder verweilt doch nur bei ihnen mit Unwillen. Die Empfindungen kündigen sich in verschiedenen Graden der Lust und der Unlust an, unter denen die höheren von einer durch den ganzen Körper verbreiteten Regung [1]) begleitet werden, und es kann keinen im strengen Sinne des Wortes ganz gleichgültigen Empfindungszu-

1) émotion.

stand geben. Nachdem aber die Statue sehr lebhafte Freuden und Schmerzen empfunden, wird sie die schwächsten, in Vergleichung mit den stärksten, entweder für gleichgültig halten oder doch nicht mehr als angenehm oder unangenehm betrachten [1]).

Wann sie sich in einem unangenehmen oder minder angenehmen Zustande befindet, gedenkt sie der vergangenen Empfindungen, vergleicht diese mit dem, was sie gegenwärtig ist und fühlt, wie wichtig es für sie sey, wieder zu werden, was sie gewesen. Hieraus entspringt das Bedürfniß [2]). Sie weiß nur deshalb von Bedürfnissen, weil sie den Schmerz, welchen sie erduldet, mit den ehemals genossenen Vergnügungen vergleicht. Ihr Bedürfniß hat seinen Anlaß entweder in einem wahren Schmerz oder in einer, verhältnißmäßig zu vorhergegangenen Wahrnehmungen, minder angenehmen Empfindung, oder in einem für gleichgültig anerkannten Zustand. Entsteht es durch einen Geruch, der eine heftige Unlust verursacht, so nimmt es fast das ganze Empfindungsvermögen ein und läßt dem Gedächtnisse nur so viel Kraft, um der Statue bemerklich zu machen, daß sie nicht immer übel sich befand. Sie ist dann unfähig, die verschiedenen Arten der Existenz, durch welche sie hindurchgegangen ist, zu vergleichen, und zu beurtheilen, welche die angenehmste sey. Ihr einziges Interesse ist, den gegenwärtigen Zustand zu verlassen; wäre ihr ein Mittel bekannt, sich ihrem Leid zu entziehen, so würde sie alle ihre Fähigkeiten anwenden, um es zu ergreifen. Aus diesem Grunde hören wir in großen Krankheiten

1) l. c. chap. II, §. 1 — 24.
2) le besoin.

auf, die früher lebhaft von uns begehrten Vergnügungen zu suchen, und denken nur daran, wie wir wieder gesund werden können. Wird das Bedürfniß durch eine minder angenehme Empfindung erzeugt, dann sind zwei Fälle zu unterscheiden. Entweder war das Vergnügen, mit welchem die Statue eine solche Empfindung vergleicht, in einem hohen, oder es war nur in einem mittelmäßigen Grad ergreifend. Im ersten Fall erneuert sich in der Erinnerung dieser ehemalige glückliche Zustand mit desto mehr Kraft, je mehr er von der anwesenden Sinneswahrnehmung verschieden ist. Die Regung, welche ihn begleitet hat, wird zum Theil wieder hervorgebracht. Beinahe das ganze Empfindungsvermögen ist mit ihm beschäftigt und die behaglichen Gefühle, die ihm gefolgt oder ihm vorhergegangen sind, werden nicht bemerkt. Mithin ist die Statue nicht zerstreut, sie vergleicht jenen Zustand der Vergangenheit richtiger mit dem der Gegenwart, sie urtheilt besser von dem Unterschiede zwischen beiden, und da sie bemüht ist, den ersehnten mit den lebhaftesten Farben sich vorzumalen, verursacht seine Entbehrung ein stärkeres Bedürfniß und sein Besitz wird ihr ein nothwendiges Gut. Im zweiten Falle stellt sich der verglichene Freudengenuß mit weniger Lebendigkeit dar; andere Vergnügen theilen die Aufmerksamkeit; das Gute, was er mit sich führte, wird minder anerkannt, er gibt entweder zu gar keiner, oder nur zu einer geringen Regung Anlaß. Die Statue ist deshalb für seine Wiederkehr minder interessirt, sie richtet ihre Fähigkeiten weit schwächer auf ihn. Vergleicht sie endlich einen Zustand, den sie für gleichgültig zu halten gewohnt ist, mit glücklichen Lagen, so wird er ihr bald unangenehm, und sie

empfindet eine Unlust, die man Langeweile[1]) nennt. Dieses Gefühl kann eben so überlästig werden, wie der Schmerz, in welchem Falle sie kein anderes Interesse hat, als sich ihm zu entziehen. Sie greift alsdann nach allen Arten der Existenz, welche geeignet sind, es zu zerstreuen[2]).

Demnach gibt es zwei Ursachen, welche den Grad der Wirksamkeit ihrer Fähigkeiten bestimmen. Einerseits erfolgt diese Bestimmung durch den Reiz eines der Erinnerung vorschwebenden Gutes, andrerseits durch die zu unbeträchtliche Annehmlichkeit einer gegenwärtigen Sinneswahrnehmung oder durch den sie begleitenden Schmerz. Wenn diese beiden Ursachen vereinigt eintreten, strengt sich die Statue mehr an, desjenigen zu gedenken, was sie ehemals war, und fühlt sie weniger von der so *eben* vorhandenen Modification ihrer Existenz. Ihr Wahrnehmungsvermögen ist nothwendiger Weise begrenzt und wird um so mehr von der Gegenwart abgezogen, je mehr es durch die Vergangenheit in Anspruch genommen wird. Wendet es sich mit seiner ganzen Thätigkeit auf die Vergangenheit, so bemerkt die Statue den auf ihr Sinnesorgan erfolgenden Eindruck nicht mehr; sie stellt sich mit solcher Lebhaftigkeit vor, was sie gewesen, daß es ihr scheint, sie sey es noch. Ihr anwesender Zustand kann aber auch der glücklichste seyn, den sie kennt. Dann ist der größte Theil ihrer Aufmerksamkeit auf ihn geheftet und wenn sie sich noch des vorigen erinnert, geschieht dies nur deswegen, weil die Vergleichung des-

1) ennui.

2) l. c. §. 25—27.

selben mit dem vorhandenen sie das Glück des letzteren noch inniger genießen läßt [1]).

Hier zeigen sich also zwei verschiedene Wirkungen des Gedächtnisses. Die eine ist ein Gefühl, welches sich mit nicht geringerer Lebhaftigkeit im Andenken erneuert, als entspränge es unmittelbar aus Anregung des Organes. Die andere ist eine schwache Erinnerung an eine Wahrnehmung. Das Gedächtniß behält seinen Namen, wenn seine Aeußerung bloß darin besteht, daß es vergangene Dinge als solche hervorruft. Dagegen nimmt es den Namen der „Einbildungskraft" [2]) an, wenn es die vergangenen Dinge so lebhaft darstellt, als wären sie zugegen. Zu den beiden oben bereits unterschiedenen Arten der Aufmerksamkeit, von denen die eine durch die unmittelbare Sinnesempfindung, die andere durch das Gedächtniß entsteht, gesellt sich nun eine dritte, als Ergebniß der Einbildungskraft. Ihre Eigenthümlichkeit erscheint darin, daß sie die Eindrücke der Sinne hemmt und an deren Stelle eine von der Einwirkung äußerer Gegenstände unabhängige Vorstellung setzt. Die Statue weiß es aber auf dem von uns betrachteten Standpunct ihrer Geistesentwickelung nicht, daß die Thätigkeit der Einbildungskraft, sobald dieselbe zu großer Lebhaftigkeit gesteigert ist, den nämlichen Erfolg in ihr hervorbringt, wie ein duftender Körper, der auf ihr Organ wirkt. Sie ist nicht im Stande, wie wir, die Einbildung von der Sinneswahrnehmung zu unterscheiden [3]).

1) l. c. §. 27—29.

2) imagination.

3) l. c. §. 29—34.

Diejenigen unter den ehemals empfangenen Eindrücken, welche für die Statue vorzugsweise erfreulich gewesen, können sich ebensowohl im Anfang, oder in der Mitte, als am Ende einer Reihe von erworbenen und festgehaltenen Kenntnissen befinden. Die Einbildungskraft wird daher öfters veranlaßt, die Mittelvorstellungen in einer solchen Reihe plötzlich zu überspringen. Sie bringt die entfernteren näher zusammen, verändert die Stellung, welche die Vorstellungen im Gedächtnisse hatten, und bildet aus ihnen eine ganz neue Kette. Je vertrauter die Statue mit der durch die Einbildungskraft gestalteten Ordnung derselben wird, desto weniger hält sie die andre fest, die ihr von dem Gedächtnisse dargeboten wird. Demzufolge verbinden sich die Vorstellungen auf tausend verschiedene Arten. Allein alle diese Ketten gehen bloß aus den Vergleichungen hervor, welche man bei jedem Ringe sowohl mit den vorhergehenden als mit den nachfolgenden Vorstellungen angestellt, und aus den über ihre Verhältnisse gefällten Urtheilen. Die Verknüpfung der Vorstellungen nimmt an Innigkeit zu, nach Maßgabe, wie durch Uebung der Fähigkeiten die Gewohnheit, sich an Gegenstände zu erinnern und Gegenstände sich einzubilden, verstärkt wird. Daraus zieht man den Vortheil, früher gehegte Wahrnehmungen wiederzuerkennen. Bietet sich der Statue vermöge Anregung des Sinnesorganes ein ihr bekannter Duft dar, so befindet sie sich in einer Art zu existiren, welche von ihr verglichen, beurtheilt und mit einigen Theilen der ihrem Gedächtnisse gewohnten Vorstellungsreihe verknüpft worden ist. Daher urtheilt sie, daß der Zustand, welchen sie so eben erlebt, der nämliche sey, den sie früher schon

erfahren hat, und sie vermag aus diesem Grund, ihn wiederzuerkennen [1]).

In der verschiedenen Stärke der Bedürfnisse liegt die Ursache von den Graden der Lebhaftigkeit, womit sich die Fähigkeiten der Seele auf ein Gut richten, dessen Genuß ihr zur Nothwendigkeit wird. Die Wirksamkeit dieser Fähigkeiten ist die Begierde [2]). Jede Begierde setzt voraus, daß die Statue die Vorstellung von etwas Besserem habe, als was sie in dem gegenwärtigen Augenblick ist, und daß sie über den Unterschied zwei auf einander folgender Zustände urtheile. Wenn diese wenig verschieden sind, so leidet sie minder durch die Entbehrung einer von ihr begehrten Art zu existiren; hingegen leidet sie mehr, wenn der Unterschied beträchtlich ist. Eine herrschende Begierde heißt eine Leidenschaft [3]). Sobald es in der Statue Genuß, Leid, Bedürfniß, Begierde und Leidenschaft gibt, ist auch Liebe und Haß [4]) in ihr vorhanden. Sie liebt einen angenehmen Geruch, den sie besitzt oder den sie verlangt, und sie haßt einen unangenehmen. Uebrigens ist die Liebe, deren sie fähig ist, nur Eigenliebe [5]), weil die Dinge, welche sie liebt, bloß ihre eigenen Arten zu existiren sind. Die Gewohnheit, worin sie sich befindet, angenehme und unangenehme Empfindungen zu hegen, veranlaßt in ihr das Urtheil,

1) l. c. §. 35 — 37.

2) le désir.

3) une passion.

4) amour et haine.

5) amour-propre.

daß sie deren noch mehrere erfahren könne. Aus diesem Urtheile, wenn es sich mit der Liebe einer wohlgefälligen Empfindung verbindet, entsteht die Hoffnung; im entgegengesetzten Fall entspringt aus ihm die Furcht. Die Erinnernng, einige ihrer Begierden befriedigt zu haben, flößt unserer Statue um so mehr Hoffnung ein, auch andere befriedigen zu können, je weniger sie entgegenstehende Hindernisse kennt. Zu der Zuversicht, mit welcher sie diese Hoffnung hegt, tragen also zwei Ursachen bei, theils die Erfahrung, ähnliche Begierden befriedigt zu haben, und theils das Interesse, daß es auch künftig so gehen möge. Hiernach begnügt sie sich nicht mehr mit der Begierde, sondern „sie will." Denn der Wille ist eine Begierde, welche durchaus auf Befriedigung dringt und mit der Vorstellung verknüpft ist, der verlangte Gegenstand sey für uns ausführbar oder erreichbar [1]).

127. Die Statue bewahrt die Vorstellungen von Zufriedenheit und Unzufriedenheit, welche mehreren ihrer Zustände gemeinsam sind, in ihrem Gedächtnisse. Sie erkennt dieselben als gemeinsame an und gelangt hierdurch dazu, sie von den Wahrnehmungen particulärer Zustände abzusondern. Dergestalt bildet sie abstracte und allgemeine Begriffe [2]) aus ihnen. Im Besitze solcher Begriffe erkennt sie allgemeine Wahrheiten neben den besonderen, welche sie ihren Individualvorstellungen verdankt. Auch findet sich vermöge Unterscheidung mehrerer erlebter Zustände der erste Beginn der Zahlvorstellung [3])

1) l. c. chap. III. §. 1 — 9.

2) des notions générales.

3) Diese Vorstellung kann in der Statue, nach Condillac's Meinung, höchstens die Zahl „drei" mit Bestimmtheit auf-

in ihr ein. Ferner verschafft ihr der Uebergang von einem Dufte zum anderen einige Anerkennung einer vergangenen Dauer, und aus der Erwartung ähnlicher Fälle geht die Anerkennung einer zukünftigen Dauer hervor.

fassen. Condillac nimmt an (l. c. chap. IV. §. 7.), man brauche nur zu erwägen, wie weit wir selbst mit dem Zeichen „eins" würden zählen können, um die größte Menge zu entdecken, welche die Statue mit Deutlichkeit zu erkennen im Stande sey. Lassen sich die durch Wiederholung dieses Wortes erzeugten Verknüpfungen nicht auf einmal deutlich fassen, so dürfen wir mit Recht schließen, daß man die bestimmten Vorstellungen von Zahlen, welche sie enthalten, nicht bloß durch das Gedächtniß erlangen kann. Indem ich, sagt er, ausspreche: „eins und eins", so habe ich die Vorstellung von zwei, und indem ich ausspreche: „eins und eins und noch eins", so habe ich die Vorstellung von drei. Allein wenn mir, um „zehn, funfzehn, zwanzig" auszudrücken, bloß die Wiederholung des Zeichens der Einheit zu Gebote stände, so würde ich damit niemals diese Vorstellungen bestimmen können. Denn ich könnte mich durch das Gedächtniß nicht dessen versichern, daß ich die Einheit so oft wiederholt hätte, als es jede dieser Zahlen erfodert. Das Gedächtniß faßt nicht einmal vier Einheiten mit Deutlichkeit zugleich und stellt außer der Zahl „drei" bloß eine unbestimmte Menge dar. Nur die Kunst der Zeichen hat uns gelehrt, unsere Einsicht weiter auszudehnen. Aber wie beträchtlich auch die Zahlen seyn mögen, welche wir zufolge jener Kunst unterscheiden können, so bleibt doch immer eine Menge übrig, die wir nicht zu bestimmen fähig sind, und die man daher „das Unendliche" nennt, während sie richtiger das „Unbestimmte" heißen würde. Diese einzige Namensveränderung würde wichtigen Irrthümern vorgebeugt haben. Hieraus ist zu folgern, daß unsere Statue höchstens drei ihrer Empfindungen deutlich zu fassen vermag. Ueber diese Zahl hinaus wird sie eine Menge derselben vor sich haben, welche für sie gerade das seyn wird, was für uns der angegebene Begriff des Unendlichen ist.

Wie eine Zahl, welche sie nicht deutlich zu fassen vermag, ihr deswegen für eine unendliche gelten muß, so wird auch eine nur dunkel in Hinsicht auf Vergangenheit oder Zukunft vorgestellte und demnach unbestimmte Dauer ihr als eine unendliche erscheinen. Sie fühlt sich daher in der Rückerinnerung und Vorhersehung, als wäre sie immer gewesen und als würde sie nie zu existiren aufhören. Die Vorstellung der Dauer erlangt sie nur durch Veränderung in ihren eigenen Lebenszuständen, nämlich durch die Aufeinanderfolge theils der unmittelbar sinnlich wahrgenommenen, theils der im Gedächtniß erneuerten Düfte. Diese Vorstellung ist überhaupt etwas Relatives. Jeder Mensch urtheilt über die Dauer aus einem individuellen Gesichtspuncte. Wenn wir sagen, die Zeit verfließt uns schnell oder langsam, so bedeutet dies nur: die äußeren Veränderungen, welche uns zum Zeitmaße dienen, gehen entweder rascher oder langsamer vorüber, als unsere Vorstellungen auf einander folgen [1]).

Vermöge des Gedächtnisses, welches unsere Statue besitzt, findet nie seit eingetretener Wirksamkeit desselben ein bestimmter Geruch als Modification ihres Daseyns in ihr Statt, ohne daß sie sich erinnerte, früher ein anderer Duft gewesen zu seyn. Hierin besteht ihre Persönlichkeit [2]). Wenn sie das Wort „Ich" [3]) aussprechen vermöchte, würde sie es in jedem Augenblick ihrer Dauer sagen und jedesmal würde ihr Ich alle

1) l. c. chap. IV. §. 1—18.

2) sa personnalité.

3) moi.

die Augenblicke umfassen, deren Andenken sie behalten hat [1]).

Hierdurch ist nun bewiesen, daß die menschliche Intelligenz [2]) mit einem einzigen Sinn eben so viele Fähigkeiten besitzen würde, als sie durch die Wirksamkeit der fünf vereinigten Sinne erlangt. Denn unsere Statue ist, wie wir gesehen haben, im Stande, aufmerksam zu seyn, sich zu erinnern, zu vergleichen, zu urtheilen, zu unterscheiden, sich etwas einzubilden; sie gewinnt abstracte Begriffe und Vorstellungen von Zahl und Dauer und sie erkennt allgemeine und besondere Wahrheiten; sie hegt Begierden und Leidenschaften, sie liebt, haßt und will, sie ist der Hoffnung, der Furcht und des Erstaunens fähig, und endlich, sie nimmt Gewohnheiten und Fertigkeiten an. Außer diesen Seelenfähigkeiten gibt es nicht andere noch; sie entwickeln sich nur, wenn sie auf mehrere Gegenstände angewandt werden, in einem größeren Umfang und vollständiger, als es bei der Anwendung auf die Objecte eines einzigen Sinnes möglich seyn würde. Nun sind die Erinnerung, die Vergleichung, der Schluß, die Unterscheidung, die Einbildung, das Erstauntseyn, die Vorstellung abstracter Begriffe und die Erkenntniß allgemeiner und besonderer Wahrheiten nichts Anderes als verschiedene Arten der Aufmerksamkeit. Die Leidenschaften dagegen, die Liebe, der Haß, die Hoffnung, die Furcht und der Wille sind verschiedene Arten der Begierde oder des Verlangens. Aufmerksamkeit aber und Verlangen sind ihrem Ursprunge nach ein sinnliches Em-

1) l. c. chap. VI. §. 1.

2) l'entendement.

pfinden. Mithin ist es gewiß, daß die Sinnesempfindung [1]) alle Fähigkeiten der Seele in sich einschließt. Keine Empfindung ist schlechterdings gleichgültig und daher enthalten die verschiedenen Grade von Lust und Unlust das Gesetz, nach welchem die Keime alles dessen, was wir seyn können, sich entfalten und alle unsere Fähigkeiten zur Wirklichkeit gelangen. Dies Princip kann die Namen von Bedürfniß, Erstaunen, und andere annehmen, allein es bleibt stets das nämliche. Unsere ersten Vorstellungen sind die von Lust und Unlust. Bald folgen ihnen mehrere nach, und geben Anlaß zu Vergleichungen, woraus unsere ersten Bedürfnisse und Begierden entspringen. Unsere Bemühungen, sie zu befriedigen, geben Gelegenheit zur Erwerbung anderer Vorstellungen, die abermals neue Begierden hervorbringen. Das Erstaunen, welches dazu beiträgt, uns Alles lebhafter fühlen zu lassen, was für uns Außerordentliches sich ereignet, erhöht von Zeit zu Zeit die Wirksamkeit unserer Fähigkeiten, und so bildet sich eine Kette, deren Ringe abwechselnd Vorstellungen und Begierden sind und die man nur verfolgen darf, um den Fortgang aller menschlichen Kenntnisse zu entdecken [2]).

128. Die Hauptmomente also in der ursprünglichen Genesis der menschlichen Geistesthätigkeiten glaubt Condillac durch Nachweisung der Art, wie sie schon aus der bloßen Geruchsempfindung würden hervorgehen müssen, aufgezeigt zu haben. Er sucht nun ferner darzuthun, was jeder der übrigen Sinne sowohl für sich allein, als

1) la sensation.

2) l. c. chap. VII. §. 1—4.

in Verbindung mit den anderen zum Gewinne des ganzen Umfanges von Vorstellungen und Begierden beiträgt, deren wir unserer Natur nach fähig sind. Das Bedeutendste in dieser Erörterung ist seine nach dem Vorgange von Berkeley ausgeführte und auf mehrere Beobachtungen an Blindgebornen, denen der Staar gestochen worden, gestützte Unterscheidung desjenigen, was in den Wahrnehmungen der Außendinge dem Gesichtssinn und was dem Tastsinn angehört. Dem Auge für sich allein schreibt er mit Berkeley nur die Empfindung des Lichtes und der Farben zu, ohne daß hieraus die Vorstellung der Gestalt, der Größe, der Bewegung, der Lage und Entfernung von Gegenständen und die Anerkennung des Daseyns von Körpern entspringe [1]). Diese Vorstellungen leitet er aus den Functionen des Tastsinnes in beweglichen Gliedern, hauptsächlich aus den Bewegungen der tastenden Hand ab, in denen sich zunächst der Widerstand und die Solidität des eigenen Leibes und der fremden Körper, nebst der Härte oder Weichheit derselben, dann die Ausdehnung oder der Raum, die Gestalten und ihre räumlichen Verhältnisse kundgeben [2]). Er zeigt, wie das Auge erst mit Hülfe des Tastsinnes allmählig lerne, aus der Verschiedenheit der Eindrücke, welche das Licht und die Farben auf dasselbe machen, die Größe, die Figur, die Lage, den gegenseitigen Abstand und die Bewegung der Körper zu beurtheilen [3]).

1) l. c. chap. XI. §. 1—10.

2) l. c. II. P. chap. IV—VIII.

3) l. c. III. P. chap. III. §. 1—33.

Die Frage, ob den durch den Tastsinn wahrgenommenen Beschaffenheiten der Dinge eine reale Existenz zukommt oder nicht, läßt sich nach Condillac nicht entscheidend beantworten. Auch dieser Sinn, behauptet er, kann uns, wie jeder andere, nur von den Modificationen unterrichten, die er erfährt. Wie man weiß, daß die Töne, der Geschmack, die Düfte und die Farben nicht in den äußeren Gegenständen selbst existiren, so könnte es auch wohl seyn, daß ihnen die Ausdehnung nicht angehörte. Aber die bloße Erscheinung fühlbarer Beschaffenheiten ist hinreichend, dem Menschen Begierden einzuflößen, sein Betragen zu bestimmen und ihn glücklich oder unglücklich zu machen. Die Abhängigkeit, in der wir uns hinsichtlich auf die Gegenstände befinden, denen wir diese Beschaffenheiten beilegen müssen, läßt uns freilich keinen Zweifel über die Existenz von Dingen außer uns übrig. Jedoch unbekannt ist uns die Natur dieser Dinge an sich. Alles, was wir davon wissen, ist, daß wir sie Körper heißen [1]).

Die Statue, wann sie den vollständigen Gebrauch ihrer Sinne erworben hat, lernt durch die Erfahrung die Mittel kennen, mit denen sie ihren Bedürfnissen entweder vorbeugen oder dieselben befriedigen kann, und gelangt zum Nachdenken über die Wahl derselben. Sie untersucht die Vortheile und Nachtheile der Gegenstände, die sie bisher vermieden oder aufgesucht. Sie erinnert sich der Fehltritte, welche sie begangen, da sie sich oft zu geschwind entschloß und dem ersten Trieb ihrer Leidenschaften blindlings nachgab. Sie bedauert es, daß sie

1) l. c. IV. P. chap. V. §. 1 u. 2.

sich dabei nicht besser benommen, und empfindet, daß es jedesmal nur von ihr abhange, sich nach den gewonnenen Einsichten zu richten. Indem sie sich gewöhnt, von ihnen Gebrauch zu machen, lernt sie nach und nach, ihren Begierden zu widerstehen und sie wohl gar zu unterdrücken. So wird sie durch ihr natürliches Interesse für die Vermeidung des Schmerzes dazu geführt, daß sie überlegt, bevor sie handelt und daß sie nach ihrer Einsicht verfährt. Hierdurch erhebt sie sich zur Willensfreiheit, welche in der Bestimmung des Willens durch Ueberlegung besteht, und zur Vernunft, die nichts Anderes ist, als die Kenntniß der Art, wie wir die Operationen der Seele anzuordnen und mit Klugheit zu leiten haben [1]).

129. Für die weitere Ausbildung und höhere Vervollkommnung der menschlichen Erkenntnisse und Geistesthätigkeiten überhaupt ist eine wesentliche Bedingung die durch Einbildungskraft und Aufmerksamkeit zu Stande gebrachte Verknüpfung der Vorstellungen mit willkürlichen Zeichen und zwar vornehmlich mit denjenigen unter ihnen, die zur Gedankenbezeichnung am meisten geeignet sind, mit articulirten Lauten [2]). Die Arithmetik gibt

1) l. c. chap. I. §. 6. Vergl. Essai sur l'origine des connois. hum. I P. Sect. II. chap. II.

2) Essai sur l'origine des connois. hum. I P. Sect. IV. chap. I. §. 1. Wir heben hier aus den von Condillac in seinem „Versuch über den Ursprung der menschlichen Erkenntnisse" gegebenen Bemerkungen hinsichtlich auf das Verhältniß der Sprache zum Denken nur dasjenige hervor, was mit den in seiner später geschriebenen „Abhandlung über die Empfindungen" ausgesprochenen und von uns bis jetzt mitgetheilten erkenntnißtheoretischen Ansichten verein-

von der Nothwendigkeit der Zeichen ein deutliches Beispiel. Man kann sich auch von der kleinsten Zahl keinen Begriff machen, wenn man nicht mehrere Gegenstände betrachtet, deren jeder als ein Zeichen anzusehen ist, woran man die Einheit knüpft. Nun sind wir, zufolge der Natur des Rechnens, im Stande, nachdem wir von den Anfangszahlen bestimmte Vorstellungen gewonnen haben, mit ihrer Hülfe eine Anerkennung jeder bestimmbaren Zahl uns zu verschaffen. Dies rührt daher, weil wir Regeln entdecken, nach denen wir andere Zeichen zu finden vermögen, sobald uns die ersten Ziffern gegeben worden. Diejenigen, denen diese Methode unbekannt ist und welche also eine jede Menge an besondere Bezeichnungen knüpfen müssen, die keine Analogie unter einander haben, entbehren der Hülfe, wodurch sie in der Er-

bar ist. In dieser Abhandlung leitet er, wie wir gesehen haben, die Anfänge aller Geistesfähigkeiten, auch der Ueberlegung, der willkürlichen Lenkung der Aufmerksamkeit, der Freiheit und der Vernunft aus dem einzigen, ohne den Gebrauch willkürlicher Gedankenzeichen zulänglichen Princip der Wirksamkeit der Lust und Unlust, der Bedürfnisse und Begierden ab. Dagegen in jenem Versuche nimmt er an, daß die Nothwendigkeit, für seine Bedürfnisse zu sorgen und seine Begierden und Leidenschaften zu befriedigen, bei einem Menschen nicht zureiche, um alle Arten seiner Seelenoperationen hervorzubringen, sondern daß die ganze Gewalt des Willens über die Einbildungskraft und Erinnerung, also die willkürliche Lenkung der Associationen der Vorstellungen und die vernünftige Ueberlegung von dem Gebrauche willkürlicher Gedankenzeichen abhängig sey und nur im geselligen Beisammenleben von Menschen Statt finden könne, weil sich in diesem allein die Gelegenheit zur Verknüpfung der Vorstellungen mit willkürlichen Zeichen darbiete.

findung der Zeichen geleitet werden könnten. Die Bildung neuer Zahlvorstellungen wird ihnen daher nicht so leicht, als sie uns wird. Die Fortschritte unserer Kenntniß der Zahlen gehen allein aus der Genauigkeit hervor, mit welcher wir die Einheit zur Einheit hinzugefügt haben, indem wir jeder Zusammensetzung einen Namen geben, wodurch sie von der unmittelbar vorhergehenden und von der unmittelbar auf sie folgenden Zahl unterschieden wird. Es unterliegt keinem Zweifel, daß ein Mensch, der nur für sich selbst rechnen wollte, eben so viele Zeichen erfinden müßte, als wenn er seine Rechnungen Anderen mitzutheilen gedächte. Warum sollte nun das, was in der Arithmetik wahr ist, nicht auch für die übrigen Wissenschaften gelten? [1])

Unsere Seele ist so sehr beschränkt, daß sie nicht auf einmal eine große Anzahl von Vorstellungen in sich erneuern kann, um sie zugleich in Betracht zu ziehen. Jedoch ist es oft nothwendig, daß sie mehrere derselben zusammen erwäge. Dies vermag sie mit Hülfe der Zeichen auszuführen, welche sie vereinigt und so ansieht, als wenn sie nur eine einzige Vorstellung ausmachten. In zwei verschiedenen Fällen fassen wir eine Anzahl einfacher Vorstellungen unter einem einzigen Zeichen zusammen. Entweder haben wir nämlich Musterbilder vor uns oder nicht.

Wir sehen im ersten Falle z. B., daß ein Körper ausgedehnt, gestaltet, theilbar, solid, hart, der Bewegung und der Ruhe fähig, gelb, schmelzbar, dehnbar, sehr schwer, in Königswasser auflösbar, u. s. w. ist.

1) l. c. §. 1 — 6.

Diese Eigenschaften würden wir nun ohne Gedankenzeichen auf keine andere Weise in uns zurückrufen können, als indem wir sie einzeln unserer Seele darstellten. Wollten wir aber nur eine einzelne, z. B. die Farbe uns vorhalten, so würde eine so unvollständige Vorstellung für uns ganz unbrauchbar seyn. Um uns aus dieser Verwirrung zu helfen, bedienen wir uns des Wortes „Gold“ und gewöhnen uns, die aufgezählten Merkmale an dasselbe zu knüpfen. In der Folge stellen wir uns, wann wir an den Begriff des Goldes denken, nur den Wortlaut „Gold“ vor, nebst der Erinnerung, daß wir an dies Wort eine gewisse Anzahl einfacher Vorstellungen geknüpft haben, welche wir zwar nicht alle auf einmal in uns hervorzurufen vermögen, die wir aber in einem und demselben Subjecte vereinigt fanden, und nunmehr, so oft wir wollen, sämmtlich nach einander uns vergegenwärtigen werden. Wir sind demnach nur insofern fähig, über Substanzen zu reflectiren, als wir Zeichen besitzen zur Bestimmung der Zahl und Mannigfaltigkeit der Eigenschaften, die wir an jenen wahrgenommen haben und die wir in zusammengesetzten Vorstellungen eben so vereinigen, wie sie sich außer uns an den Gegenständen selbst finden. Man suche auf einen Augenblick alle Bezeichnungen zu vergessen und sich bloß das Bezeichnete vorzuhalten; da wird man finden, daß Wörter oder andere gleichbedeutende Zeichen uns unentbehrlich sind, und daß sie, so zu sagen, in unserer Seele die Stelle einnehmen, welche außer uns die Gegenstände selbst ausfüllen. Wie die Beschaffenheiten der Dinge außer uns ohne Substrat oder Subject, in welchem sie vereinigt sind, nicht coexistiren würden, könnten auch ihre Vorstel-

lungen ohne Zeichen, wodurch sie gleichfalls vereinigt werden, nicht beisammen seyn.

Noch fühlbarer wird die Nothwendigkeit der Zeichen bei solchen zusammengesetzten Vorstellungen, die wir ohne Vorbild uns entwerfen. Glaubt Jemand, die Namen seyn ihm hier unnütz, so tilge er sie aus seinem Gedächtniß und versuche nun, über die bürgerlichen und sittlichen Gesetze, über Tugenden und Laster, über alle menschlichen Handlungsweisen nachzudenken. Gewiß wird er bald einsehen, daß er sich in seiner Meinung geirrt. Er wird eingestehen, daß er, ohne bei jeder Combination von Vorstellungen die Anzahl der gesammelten durch Zeichen bestimmen zu können, kaum einen Schritt zu thun im Stande wäre, bei welchem er etwas mehr, als ein Chaos, wahrnehmen würde [1]).

Ein Jeder, der auf sich selbst aufmerksam seyn will, wird sich überzeugen, um wie viel die Anzahl der Wörter, die wir in unserem Gedächtnisse festhalten, größer seyn muß, als die Anzahl der Vorstellungen. Dies kann nicht anders seyn, denn theils hat die Reflexion, die erst nach dem Gedächtniß entsteht, nicht immer die Vorstellungen, denen man Namen beigelegt, sorgfältig genug untersuchen können, theils liegt ein großer Abstand zwischen dem Zeitpuncte, da ein Kind zuerst sein Gedächtniß durch Erlernung vieler unverstandner Worte zu üben beginnt, und demjenigen, in welchem es fähig wird, den Inhalt seiner Begriffe zu prüfen und sich einigermaßen Rechenschaft von demselben zu geben. Nachdem diese

1) l. c. §. 6—9.

Verstandesthätigkeit begonnen, sind ihre Fortschritte zu langsam, als daß sie der Wirksamkeit des Gedächtnisses in gleichen Graden zu folgen vermöchten, welches durch eine lange Uebung schon eine gewisse Fertigkeit und Leichtigkeit gewonnen hat. Was würde das nicht für eine schwierige Arbeit seyn, wenn die Begriffszergliederung alle Zeichen des Gedächtnisses prüfen wollte! Man gebraucht daher die Zeichen, wie sie sich einem darbieten, und man begnügt sich gemeiniglich damit, ihre Bedeutung nur ungefähr gefaßt zu haben. Dies ist der Grund, warum die Zergliederung der Begriffe unter allen Verstandesoperationen diejenige ist, deren Gebrauch man am wenigsten versteht. Jeder also, der über sich selbst reflectirt, wird eine große Menge von Zeichen bei sich finden, an die er nur sehr unvollkommene Vorstellungen geknüpft hat, und noch eine größere Anzahl, mit denen er gar keinen Begriff verbindet. Daher rührt das Chaos, in welchem die abstracten Wissenschaften liegen und welches die Philosophen nie haben in Ordnung bringen können, weil keiner von ihnen den ersten Grund davon gekannt hat. Locke ist der einzige, der in dieser Hinsicht eine Ausnahme macht. Aus dieser Wahrheit erhellt ferner, wie einfach und bewundernswürdig die Natur unserer Erkenntnisse ist. Wie wird die Seele eines Menschen, die mit Sinneswahrnehmungen und den aus ihnen entspringenden Thätigkeiten ausgerüstet ist, diese Materialien verarbeiten? Gebärden, Töne, Ziffern, Buchstaben, dies sind die Werkzeuge, die wir gebrauchen, um uns zu den erhabensten Kenntnissen empor zu schwingen. Die Materialien sind bei allen Menschen die nämlichen, nur die Geschicklichkeit, sich der Zeichen zu bedienen, ist verschie-

den und hierdurch ist die Verschiedenheit der Menschen in der Ausbildung der Intelligenz bedingt [1]).

130. Der Gebrauch der allgemeinen Begriffe hat in der Beschränktheit des menschlichen Geistes seinen Grund, indem dieser nicht viele Gegenstände mit Deutlichkeit von einander zu unterscheiden und in ihrer Besonderheit anzuerkennen vermag. Deshalb zeigte sich auch früh bei der Bildung der menschlichen Sprache das Bedürfniß, allgemeine Ausdrücke zu erfinden; denn die Unmöglichkeit leuchtete ein, für ein jedes besondere Object einen eigenthümlichen Namen in Anwendung zu bringen [2]). Nun sind auch die allgemeinsten Begriffe zuverlässig aus Vorstellungen entstanden, welche wir vermittelst der Sinne erhalten haben, und nicht minder gewiß ist es, daß die abstractesten Ausdrücke von ersten Benennungen abstammen, die man den sinnenfälligen Gegenständen gegeben. Die Menschen beziehen, so viel ihnen möglich ist, ihre zuletzt erworbenen Kenntnisse auf andere, in deren Besitze sie sich seit längerer Zeit befinden. Hierdurch verbinden sie die ihnen minder geläufigen Vorstellungen mit den geläufigeren und dies unterstützt das Gedächtniß und die Einbildungskraft in hohem Grade. So oft demnach durch die Umstände die Bemerkung eines neuen Gegenstandes veranlaßt wurde, suchte man auf, was dieser mit früher bekannten Gegenständen gemein habe. Man brachte ihn mit denselben in die nämliche Classe und unter die gleiche Benennung. Auf

1) l. c. §. 10 u. 11.

2) l. c. II P. Sect. II. chap. X. §. 102. Vergl. Traité des sensat. IV P. chap. VI. §. 6.

solche Weise erhielten die Zeichen eine allgemeinere Bedeutung. Dies geschah aber nur nach und nach. Man stieg zu den abstractesten Begriffen stufenweise empor und sehr spät bildete man die Ausdrücke: „Wesenheit, Substanz und Ding." Ohne Zweifel gibt es Völker, die ihre Sprache noch nicht mit ihnen bereichert haben, und wenn sie unwissender sind, als wir, so wird nicht eben hierin der Grund davon liegen. Je gewöhnlicher der Gebrauch abstracter Ausdrücke wurde, desto mehr sah man ein, wie sehr die articulirten Laute zur Bezeichnung auch solcher Gedanken dienlich seyn, welche die unmerklichste Beziehung auf sinnenfällige Dinge haben. Die Einbildungskraft suchte nun in den von außenher die Sinne berührenden Gegenständen Bilder von demjenigen auf, was im Innersten der Seele vorgeht. Da die Menschen stets an der Materie Bewegung und Ruhe wahrgenommen, da sie den Hang und die Neigung der Körper bemerkt, da sie gesehen, daß die Luft sich bewegt, sich trübt und aufklärt, daß die Pflanzen sich entwickeln, so sagten sie demzufolge: es findet eine Bewegung der Seele, eine Ruhe, eine Neigung, ein Hang derselben Statt, die Seele betrübt sich, heitert sich auf, entwickelt sich. Endlich genügte auch die Wahrnehmung irgend einer Beziehung zwischen einer geistigen und einer körperlichen Function, um beiden den gleichen Namen beizulegen [1]).

Die Bedürfnisse gaben den Menschen die ersten Veranlassungen zur Bemerkung und zur Bezeichnung

1) Essai sur l'origine des connois. hum. II P. Sect. I. chap. X. §. 102 u. 103.

dessen, was in ihnen selbst vorging. Solche Beobachtungen fanden nur in Bezug auf die vorhandenen Erfodernisse des Lebens Statt und man unterschied die Dinge nicht weiter von einander, als insofern diese selbst dazu nöthigten. Nun aber betrafen die Erfodernisse anfangs einzig und allein den Körper. Daher bedeuteten die ersten Namen, mit denen man das, was man empfand, belegte, bloß sinnliche Verrichtungen. In der Folge machten sich die Menschen immer mehr mit den abstracten Ausdrücken bekannt; sie setzten sich in den Stand, die Seele vom Körper zu unterscheiden und die Functionen beider einzeln für sich zu betrachten. Nunmehr dachten sie z. B. bei dem Ausdruck „ich sehe" nicht bloß an die Function des Sinnesorganes, sondern auch besonders an die von der Seele geübte Wahrnehmung. Je mehr man über die Thätigkeiten nachdachte, zu deren Vorstellung man auf diesem Wege gelangt war, desto mehr überzeugte man sich, wie nothwendig es sey, sie unter verschiedene Classen zu bringen. In dieser Absicht erfand man aber nicht neue Ausdrücke, weil dieses keineswegs das leichteste Mittel gewesen seyn würde, sich verständlich zu machen, sondern man erweiterte allmählig, nach Maßgabe des Bedürfnisses, die Bedeutung einiger Nennwörter, welche bereits zur Bezeichnung von Seelenthätigkeiten dienten. Sobald der Gebrauch dieser Zeichen in ihrem abstracten Sinne gewöhnlich ward, vergaß man ihren Ursprung und verfiel in die irrige Meinung, sie seyn die natürlichsten Benennungen geistiger Dinge. Man bildete sich sogar ein, daß durch sie das Wesen und die Natur solcher Gegenstände angemessen und vollständig dargestellt werde, ob sie gleich

nur sehr unvollkommene Analogieen enthalten. Dieser Irrthum zeigt sich deutlich in der alten Philosophie; bei den meisten Neueren herrscht er gleichfalls noch und an ihm liegt es hauptsächlich, daß bis jetzt nur so langsame und wenige Fortschritte in der höheren Meditation gemacht worden sind.

### b. Bonnet.

131. Der durch seine philosophischen Betrachtungen, wie auch durch seine Forschungen und Entdeckungen in der Naturgeschichte ausgezeichnete und in Hinsicht seines sittlichen Charakters und seiner religiösen Gesinnung ehrwürdige Denker Charles Bonnet [1]) nahm, mit Condillac,

1) geboren zu Genf 1720, stammte aus einer französischen reformirten Familie, die sich 1572, um den damaligen Verfolgungen ihrer Partei in Frankreich zu entgehen, dort niedergelassen. Seine erste naturhistorische Abhandlung „über die Blattläuse" erwarb ihm schon in seinem zwanzigsten Jahre die Auszeichnung, von der Akademie der Wissenschaften zu Paris als correspondirendes Mitglied aufgenommen zu werden. Später ehrten die Societäten der Wissenschaften zu Göttingen und zu Montpellier seine Verdienste im Fache der Naturkunde auf gleiche Weise und er ward auch Mitglied der Akademieen der Wissenschaften zu London, Stockholm und Bologna. Von 1752 bis 1768 nahm er an dem großen Rathe zu Genf Theil. Seit 1768 lebte er auf seinem Landgute Genthod am Ufer des Genfer Sees. Er starb 1793. Seine für uns hier in Betracht kommenden Schriften sind: 1) Essai de Psychologie ou considérations sur les opérations de l'ame, sur l'habitude et sur l'éducation, auxquelles on a ajouté des principes philosophiques sur la cause première et sur son effet, erschien anonym zu London 1755. 8. 2) Essai analytique sur les facultés de l'ame, 2 Bde. Kopenh. u. Genf, zuerst 1759, 3te Ausg. 1775, 8. In diesem Werke beruft sich

den Lehrbegriff, daß alle unsere Vorstellungen aus den Sinneswahrnehmungen entspringen, als einen bereits von Locke zur entschiedenen Gewißheit erhobenen und unter den Philosophen seiner Zeit nicht mehr streitigen an [1]). Aus diesem Gesichtspuncte schien ihm zur bestimmteren Erkenntniß der Art und Weise jenes Ursprungs hauptsächlich noch erfoderlich, seine Untersuchung auf die in dem körperlichen Organismus enthaltenen nächsten Bedingungen der Sinneswahrnehmungen und der gesammten Vorstellungsthätigkeit zu richten und, wie er es nennt, den Mechanismus der menschlichen Vorstellungen [2]) genauer, als bisher geschehen sey, zu erwägen. Seine in dieser Beziehung ihm eigenthümliche Ansicht von dem Plane, dem Umfang und den Grenzen der Erkenntnißtheorie gibt sich uns in folgender Gedankenreihe kund.

Man darf voraussetzen, meint Bonnet, daß der Mensch aus zwei Substanzen, einer immateriellen und

Bonnet häufig auf den „Versuch über die Psychologie“ und führt Stellen aus ihm an, ohne sich hier als den Verfasser desselben kundzugeben. Man blieb daher lange ungewiß, von wem diese so ganz im Geist und in der Denkart Bonnet's geschriebene Abhandlung herrühre, bis er sie in die zweite Ausgabe seiner sämmtlichen Werke (Oeuvres d'histoire naturelle et de philosophie. Neuschat. 1783. 4. 8 voll.) aufnahm. 3) La palingenesie philosophique ou idées sur l'état passé et sur l'état futur des êtres vivans. Genf, 1769. 2 Bde. 8. Seine Diction ist sehr sorgfältig und correct und verbindet mit Deutlichkeit und Bestimmtheit Gefälligkeit und Eleganz.

1) Essai analytique, préface: tous les philosophes conviennent aujourd' hui que nos idées tirent leur origine des sens; j'ai donc dirigé mon attention de ce côté là.

2) la Méchanique de nos idées. l. c.

einer körperlichen besteht, daß er also ein gemischtes Wesen [1]) ist. Die Annahme der Existenz unserer Seele gründet sich auf den Gegensatz zwischen der Einfachheit der Empfindung und der Zusammengesetztheit der Materie. Das „Ich“, welches gewahrt, vergleicht, folgert, welches Begriffe von der Ausdehnung, der Theilung und der Bewegung besitzt, welches so viele verschiedene Bestimmungen erhält, bleibt stets Eines, einfach und untheilbar [2]). Das Bewußtseyn unserer eigenen Existenz beruht auf der Wahrnehmung der in unserem Inneren Statt findenden Veränderungen und wir gewahren auf gleiche Weise, daß wir den Willen besitzen, gewisse Theile unseres Körpers zu bewegen, und daß dieser Wille in Erfüllung geht. Wir müssen folglich anerkennen, daß unsere Seele mit einer Thätigkeit begabt ist, die sich auf verschiedene Weise modificirt. Unter dieser Thätigkeit haben wir die Aeußerung ihrer Fähigkeit zu verstehen, theils in ihr selbst, theils außerhalb ihrer, d. h. in ihrem Körper gewisse Wirkungen hervorzubringen. Man muß sagen „in ihr selbst“, weil man kein unmittelbares Verhältniß zwischen einer Bewegung und einer Sinneswahrnehmung erblickt und demnach der ersteren die unmittelbare oder wirkende Ursache der letzteren nicht zuschreiben darf. Indem man behauptet: sie bringe außerhalb ihrer oder in ihrem Körper Wirkungen hervor, so richtet man sich nach dem Ausspruche des inneren Gefühles, welches uns überzeugt, daß wir die unmittelbaren Urheber unserer Handlungen sind. Sollte dies Gefühl

1) Un Etre mixte. l. c. chap. I. §. 1.

2) l. c. §. 2. Essai de Psychologie chap. XXXV.

auch täuschen, so ist nichtsdestoweniger die Wahrheit unbestreitbar, daß einer bestimmten Aeußerung unseres Willens beständig eine gewisse Bewegung von Theilen unseres Leibes entspricht. Wir dürfen uns als die Urheber solcher Bewegungen betrachten, weil wir die Absicht haben, sie hervorzubringen und weil sie nach unserem Belieben Statt finden. Eben so ist ausgemacht, daß der Leib auf die Seele wirkt, oder wenn man lieber will, daß bei Gelegenheit der Bewegungen, welche durch die Gegenstände in den Sinnen angeregt werden, die Seele zu Empfindungen sich bestimmt und zu Willensäußerungen sich veranlaßt sieht. Unsere Vorstellungen erhalten wir lediglich durch die Sinne, und daraus folgt, daß die Seele nur unter Vermittlung des Leibes thätig ist. Der Leib ist die erste Quelle der Modificationen der Seele, und sie ist Alles, was er sie hat werden lassen. Die Vereinigung von Leib und Seele und ihr wechselseitiger Einfluß auf einander ist daher als ein Phänomen gegeben, dessen Gesetze wir studiren müssen, während uns durchaus verborgen und unbegreiflich bleibt, wie dieser Zusammenhang möglich und wirklich ist. Man weiß eben so wenig, wie eine Bewegung die Ursache einer Vorstellung, als wie eine Vorstellung die Ursache einer Bewegung seyn kann, man kennt sowohl die Natur der Seelenthätigkeit als die Natur der Bewegung ganz und gar nicht. Die Substanzen als solche sind uns insgesammt unbekannt. Wir beobachten an den Gegenständen nur Eigenthümlichkeiten und Beziehungen, wir bemerken, daß auf gewisse Dinge regelmäßig gewisse Veränderungen folgen, und betrachten demnach die ersteren als die Ursachen der letzteren; wir sind dazu gemacht, um so und

nicht anders die Gegenstände aufzufassen. Wir müssen von Körpern als von existirenden Wesen sprechen, weil wir die Vorstellung von ihnen in uns finden. Es ist wenig daran gelegen, ob wir uns in der Anerkennung ihrer Existenz täuschen oder nicht. Ausgemacht aber bleibt, daß zwischen der Vorstellung, welche wir von den Körpern, und derjenigen, die wir von der Seele haben, ein wesentlicher Unterschied besteht [1]).

Seit der Entdeckung des Ursprunges, welchen die Nerven im Gehirne nehmen, hat man der Seele dasselbe zum Aufenthaltsort angewiesen. Aber nur den Körpern gehört im eigentlichen Sinne des Wortes ein Verhältniß zum Raum an. Deshalb darf man nicht sagen, die Seele nehme einen Platz im Gehirn ein, sondern nur, sie sey dem Gehirn und durch dasselbe ihrem ganzen Körper auf eine Weise gegenwärtig, welche wir nicht zu bestimmen vermögen. Und zwar findet sich in dem Gehirn ein Theil, den man als das unmittelbare Werkzeug der Empfindung, des Gedankens und der Willenshandlung betrachten und den Sitz der Seele nennen kann [2]). Dieser ist der Mittelpunct, in welchem die

1) l. c. chap. I. §. 1—8.

2) l. c. chap. V, §. 26—31. Comme il n'y a que les corps qui ayent une rélation proprement dite avec le lieu, nous ne dirons pas que l'ame occupe un lieu dans le cerveau; nous dirons que l'ame est présente au cerveau et par le cerveau à son corps d'une manière que nous ne pouvons définir. L'anatomie ose aller plus loin, elle va jusqu' à déterminer la partie du cerveau qui doit être regardée comme l'organe immédiat du sentiment. Elle prétend établir sur un grand nombre d' expériences que cette partie est constam-

Thätigkeit aller Nerven sich vereinigt. Die Schnelligkeit, mit welcher theils die Eindrücke auf die Nerven der Seele sich mittheilen, theils die Seele so viele verschiedene Functionen ausübt, läßt sich aus einem Fluidum erklären, dessen Feinheit und Beweglichkeit der des Lichtes sich nähert, einer Art von Elementarfeuer, das vielleicht auf ähnliche Weise in den Nerven enthalten ist, wie das elektrische Fluidum in gewissen Körpern. Die Einwirkung sowohl von Seiten der Außendinge als der Seele kann in dieser Nervenflüssigkeit Veränderungen hervorbringen, die denjenigen analog sind, welche durch die Wärme oder durch Reibungen in der elektrischen Flüssigkeit hervorgebracht werden. Der Sitz der Seele, der zugleich der Sitz des Lebens ist, dürfte hiernach fast nur aus diesem Lebensfeuer zusammengesetzt seyn, und der Anatom vermöchte nur die grobe Hülle desselben im Gehirne zu entdecken [x]). Die Bewegung, welche durch

ment la seule qui ne peut être altérée ou simplement dérangée, que l'ame n'en soit troublée dans ses fonctions. Cette partie si importante est le corps calleux, ou ce petit corps blanc, oblong et un peu ferme, qui est comme détaché de la masse du cerveau et que l'on découvre quand on éloigne les deux hémisphères l'un de l'autre, leur faces internes étant contigues et simplement couchées sur lui par leurs bords inferieurs. Quoiqu'il en soit de cette décision de l'anatomie, que l'on ne prendra, si l'on veut, que pour la décision d'un anatomiste, j'admets qu'il est quelque part dans le cerveau une partie que je nomme le siége de l'ame et que je regarde comme l'instrument immédiat du sentiment, de la pensée et de l'action.

x) l. c. Le cerveau sépare apparemment du sang ou de quelque liqueur plus élaborée, cette espèce de feu élémentaire. Il est peut-être contenu dans les nerfs

äußere Gegenstände in den Sinnesnerven hervorgebracht und durch die Nerven bis zum Organe der Empfindung fortgeleitet wird, gibt zu denjenigen Modificationen oder Zuständen der Seele, die wir Sinneswahrnehmungen

à peu près comme le fluide électrique est contenu dans les corps qui en sont impregnés. — Suivant cette hypothèse, le corps calleux ne seroit que l'étui ou l'enveloppe grossière du siége de l'ame, comme l'a conjecturé l'auteur de la Psychologie. Vergl. Essai de Psychol. pag. 268. Bonnet benutzt auch diese Hypothese, um auf eine das Dogma von der Auferstehung des Leibes nach seiner Absicht vertheidigende und erläuternde Weise die Art der Fortdauer des menschlichen Geistes nach dem irdischen Tod im Allgemeinen zu bestimmen. Er nimmt an, wann durch den Tod die Verbindung des im Gehirn, als in der gröberen oder sichtbaren Hülle, enthaltenen unsichtbaren nächsten Organes oder Sitzes der Seele mit den Sinnen und der Sinne mit der uns bekannten Welt zerrissen werde, so entziehe die Natur dieses aus der subtilsten Materie bestehenden unmittelbaren Seelenwerkzeuges dasselbe der Wirkung der Ursachen, welche die Auflösung des sinnenfälligen Körpers bewerkstelligen. In dem nunmehr eintretenden neuen Zustande behalte der Mensch seine Rückerinnerung und seine Persönlichkeit, weil seine Seele mit einem feinen Organismus verbunden bleibe, in welchem einige Fibern mehr oder minder dauerhafte Bestimmungen festgehalten haben. Der Sitz der Seele schließe demnach in unserem gegenwärtigen Zustande nicht bloß diejenigen Organe ein, welche unseren fünf Sinnen entsprechen und bereits hiernieden zur Ausübung ihrer Functionen gelangen, sondern auch noch andere, die erst in einem zukünftigen Daseyn sich entwickeln sollen. Mit dieser interessanten Vermuthung Bonnet's stimmt seine allgemeine Ansicht zusammen, daß alle Erzeugung in der Natur bloß die Entfaltung von Körpern ist, welche schon zuvor in ihren Keimen gebildet existirt haben. Vergl. l. c. chap. XXIV. §. 726 — 769, und die oben genannte Schrift „la palingénésie philosophique".

nennen, Veranlassung. Die Seele ist ein von dem Körper verschiedenes Wesen und wir dürfen ihr deshalb keine der Eigenschaften beilegen, durch welche uns der Körper bekannt ist. Wenn also der Körper einen Einfluß auf die Seele übt, so geschieht dies keineswegs so, wie ein Körper auf einen anderen wirkt. Die Empfindung, die aus der Bewegung hervorzugehen scheint, hat mit der Bewegung nichts gemein. Es dringt sich sonach die Frage auf: kann sie die unmittelbare Wirkung der Bewegung seyn oder sollte sie unmittelbar aus einem Gegenstand entspringen, der weder Körper noch Bewegung ist? Die Seele, dürfen wir behaupten, ist ein einfaches Wesen, welches weder Körper noch Bewegung ist. Sie ist eine Kraft, ein Vermögen, eine Fähigkeit, zu handeln oder gewisse Wirkungen hervorzubringen. Bestimmt aber die Seele sich selbst zu ihren Zuständen, in Folge einer Bewegung? Bringt sie selbst durch ihre Thätigkeit die Empfindung hervor, gemäß diesem Grundgesetz ihrer Vereinigung mit dem Körper, welches feststellt, daß einem gewissen Zustande des Körpers beständig ein gewisser Zustand der Seele entspricht? Sollte es irgend eine geheime Beziehung zwischen der Thätigkeit der Materie und der Thätigkeit der Seele geben? Sollte die Natur, die keine Sprünge begeht, sondern stufenweise von einem Erzeugniß zum anderen fortschreitet, auch stufenweise von den materiellen Substanzen zu den geistigen Substanzen übergehen? Mit solchen Erwägungen befinden wir uns am Rand einer der unergründlichsten Tiefen, die in dem Gebiete der menschlichen Erkenntnisse anzutreffen sind. Die Weisheit räth uns ab, lange in diese Tiefe zu schauen; unser Blick würde dadurch nur

verwirrt werden [1]). Gewiß ist, jede Bewegung führt eine Veränderung in dem Zustande des bewegten Körpers mit sich, der Zustand des Gehirns verändert sich also, wann ein Object auf dasselbe wirkt. Eine nothwendige Folge dieser Veränderung ist die entsprechende, die alsdann in dem Seelenzustande vor sich geht und welche wir durch die verschiedenen Namen „Empfindung, Vorstellung, Wahrnehmung" u. s. w. bezeichnen. Hiernach, sagt Bonnet, kann ich, ohne in den Verdacht des Materialismus zu gerathen, die Bewegung an die Stelle der Vorstellung setzen und Betrachtungen über die Bewegungen des Gehirns anstellen, als wären sie selbst die Vorstellungen. Alles Zweideutige hierbei wird dadurch entfernt, daß ich erkläre, durchaus nicht die Vorstellung mit ihrer Veranlassung verwechseln zu wollen. Die Vorstellung an sich selbst ist mir aber etwas gänzlich Unbekanntes, hingegen kenne ich ein wenig ihre Veranlassung [2]).

132. Diesen Grundsätzen zufolge beabsichtigt Bonnet also in seinem analytischen Versuch über die Seelenfähigkeiten, die Aeußerungen des psychischen Lebens insgesammt nur als Phänomene, welche in bestimmten Bewegungen im Gehirn ihre regelmäßige Veranlassung haben, zu fassen, zu zergliedern und genetisch zu entwickeln, indem er dafürhält, daß auf die Beobachtung der Gesetze des Zusammenhanges zwischen den Thätigkeiten des Centralorganes der Empfindungen und den Thätigkeiten der Seele die philosophische Untersuchung

1) l. c. §. 45—47.

2) l. c. chap. VIII. §. 74 u. 75.

des Ursprunges und der Beschaffenheit der letzteren sich beschränken muß. Hierbei nimmt er die nämliche Dichtung, wie Condillac, zu Hülfe. Er denkt sich einen Menschen, dessen Sinne gehörig eingerichtet sind, der aber noch nicht angefangen, Gebrauch von ihnen zu machen. Er betrachtet ihn als eine Statue, die er nach und nach zum Rang eines denkenden Wesens erhebt, indem er an ihr zuerst einen Sinn nach dem anderen und später mehrere Sinne zugleich den von außenher kommenden Eindrücken öffnet [1]).

Ohne in diese Darstellungsweise einzugehen, wollen wir uns begnügen, bloß die Hauptmomente in dem von Bonnet geschilderten Entfaltungsgange der menschlichen Intelligenz bis zur Bildung der Urtheile und Schlüsse zu bezeichnen.

Durch die erste von außenher erfolgende Anregung eines Sinnesnervs und die aus ihr hervorgehende Bewegung in dem Sitze der Seele wird der Mensch ein empfindendes Wesen und gelangt zu einer bestimmten Sensation oder Sinneswahrnehmung [2]). Die einmal hervorgebrachte Erschütterung gewisser Gehirnfibern und mit ihr die Sinneswahrnehmung dauert noch eine Weile, obgleich schwächer, fort, nachdem der äußere Gegenstand aufgehört hat, den Sinnesnerv anzuregen; hierin zeigt sich die erste Aeußerung des Gedächtnisses. Die Lebhaftigkeit dieser fortdauernden Wahrnehmung muß stufenweise abnehmen. Da der Seele überhaupt das Bewußtseyn der Zustände angehört, durch welche sie hindurch-

1) l. c. chap. II. §. 12 u. 13.
2) l. c. chap. VI.

geht, so hat sie auch das Bewußtseyn der gradweise erfolgenden Abnahme ihrer Wahrnehmung. Die Empfindung der merklichsten Grade führt nothwendig eine Vergleichung derselben mit sich und diese Vergleichung giebt einem Gefühle seinen Ursprung, welches sich durch die Ausdrücke des Besserbefindens und des Mindergutbefindens bezeichnen läßt[1]). Die Kenntniß des Besserbefindens ist von dem Verlangen der Fortsetzung desselben unzertrennlich und die Wirkung dieses Verlangens ist die Aufmerksamkeit. Sie besteht in der Rückwirkung der Seele auf die Fibern, welche der Gegenstand in Bewegung gesetzt hat, wodurch die Seele die Bewegung zu erhalten, zu verstärken oder zu verlängern strebt[2]). Der Mensch strengt sich daher in eben dem Maß an, die Sinneswahrnehmung zurückzuhalten, wie er merkt, daß sie schwächer wird. Aber die Aufmerksamkeit ist eine beschränkte Kraft und erschöpft sich, wenn sie zu lange in Thätigkeit bleibt; daher verliert sich die Wahrnehmung aus der Seele[3]).

Neue Sinnesanschauungen treten ein und mit ihnen beginnt auf folgende Weise die Zurückrufung der früheren Wahrnehmung. Für jede verschiedene Art der Hauptgattung von Sensationen, welche ein und derselbe Sinn

1) l. c. chap. VII. §. 51—53. Cette comparaison donne naissance à un sentiment que je rendrai par les termes de *mieux-être* et de *moins-bien-être*.

2) l. c. §. 53. J'entends ici, par l'attention, cette réaction de l'âme sur les fibres que l'objet a mises en mouvement, par laquelle l'ame tend à conserver, à fortifier ou à prolonger ce mouvement.

3) l. c.

in der Seele erweckt, gibt es besondere Fibern, wie z. B. im Geruchsorgane für die Anregungen von Seiten des Rosenduftes, des Nelkenduftes u. s. w. Sind nun gewisse Fibern, z. B. die für den Rosenduft geeigneten, schon früher einmal in Bewegung gewesen, so bleibt in ihnen eine natürliche Fähigkeit und Neigung zur Wiederholung dieser bestimmten Bewegung zurück. Sie können demzufolge zu ihr angeleitet werden, durch die in Folge der äußern Nervenaffection Statt findende Thätigkeit der Fibern einer andern Art, z. B. der für den Nelkenduft geeigneten, insofern diese zu jenen in gewissen Beziehungen stehen, mit ihnen etwas Gemeinsames haben, und, ungeachtet der Verschiedenheit der Art, zu der nämlichen Gattung gehören. Dergestalt kann durch die von einem anwesenden Gegenstande gewirkte Sinnesempfindung des Nelkenduftes die ehemalige Empfindung des Rosenduftes wieder hervorgerufen werden. Eine wieder erweckte Sensation ist stets schwächer oder vielmehr minder lebhaft, als eine unmittelbar von dem Gegenstande veranlaßte. Die Bewegung der Fibern, aus welcher die erstere hervorgeht, besitzt weniger Intensivität, als die bei der unmittelbaren Sinnesanschauung [1]). Indem die Seele von neuem eine Modification erfährt, deren sie früher theilhaft war, so bemerkt sie, daß sie

1) l. c. chap. VIII. J'en vois, sagt Bonnet, (l. c. §. 89.) deux raisons principales; la première est que le mouvement communiqué par l'objet est un mouvement immédiat, la seconde, que les fibres qui opèrent immédiatement le rappel d'une sensation, ont plus de rapports avec la manière d'agir de l'objet de cette sensation, qu'elles n'en ont avec la manière d'agir des fibres dont elles éprouvent l'impression.

sich früher schon in der gleichen Existenzweise befunden; hierin besteht die Rückerinnerung. Man kann also an dem Gedächtnisse zwei Handlungen unterscheiden. Durch die erste werden in der Seele Vorstellungen wiedererweckt, durch die zweite erkennt die Seele, Vorstellungen seyn ehemals in ihr gegenwärtig gewesen. Um zu begreifen, wie die Rückerinnerung sich mechanisch erklären läßt, braucht man nur anzunehmen, daß der Eindruck, welchen die zum ersten Male bewegten Fibern auf die Seele machen, nicht genau mit demjenigen einerlei ist, den die nämlichen Fibern hervorbringen, wenn sie auf die gleiche Art zum zweiten, dritten oder vierten Male bewegt werden. Die Empfindung, welche durch diese Verschiedenheit des Eindruckes erzeugt wird, ist die Rückerinnerung [1]). Ihr ist eine zu große Weichheit der Fibern eben so nachtheilig, als eine zu große Härte. Zu weiche halten nichts fest, weil sie jeder Einwirkung nachgeben und weil also die geringste innere

1) l. c. chap. IX, §. 90—93. On imaginera, fügt Bonnet hinzu, (indem er aus seinem Essai de Psychologie die Stelle chap. V. pag. 15 u. 16. anführt) si l'on veut, que les fibres qui n'ont point encore été mües et qu'on pourroit nommer des fibres Vierges, sont, par rapport à l'ame, dans un état analogue à celui d'un membre qui seroit paralytique dès avant la naissance. L'ame n'a point le sentiment de l'effet de ces fibres. Elle l'acquiert au moment qu'elles sont mises en action. Alors l'espèce de paralysie cesse, et l'ame est affectée d'une perception nouvelle. La souplesse ou la mobilité des fibres augmente par le rétour des mêmes ébranlemens. Le sentiment attaché à cette augmentation de souplesse ou de mobilité constitue la réminiscence, qui acquiert d'autant plus de vivacité que les fibres deviennent plus souples ou plus mobiles.

Veränderung hinreicht, den von einem Gegenstande gewonnenen Eindruck zu zerstören. Zu starre geben dagegen nur starken Einwirkungen nach und setzen den meisten Objecten einen Widerstand entgegen, den diese nicht zu überwinden vermögen [1]).

133. Die Seele bringt in dem wirklichen Zustand ihres Leibes Veränderungen hervor und besitzt also eine bewegende Kraft. Zwar bewegt sie nicht nach Weise der Körper, weil sie nicht materiell ist. Aber die Wirkung dieser ihrer Kraft hat eine gewisse Aehnlichkeit mit der Wirkung der Bewegungskraft der Körper; sie verursacht nämlich in den Empfindungsfibern Eindrücke, welche den von der Einwirkung der Außendinge herrührenden analog sind. Jede einzelne Aeußerung der genannten Seelenkraft bedarf eines Grundes, der sie bestimmt, gerade diese Fiber und keine andere in Schwingung zu setzen, und ein solcher Grund liegt immer in dem Interesse, welches eine vorhandene Empfindung oder Wahrnehmung besitzt. Die Seele zieht von zwei gegebenen Empfindungen die angenehmere der minder angenehmen vor und schenkt demzufolge der ersteren ihre Aufmerksamkeit. Das Vorziehen und Aufmerken ist kein Empfinden, sondern ein Sich-Bestimmen, ein Handeln; es ist keine Erscheinung der Empfindungsfähigkeit, sondern eine Modification der Selbstthätigkeit der Seele [2]). Im Zustande der Aufmerksam-

1) l. c. chap. IX. §. 110.

2) l. c. chap. XI, §. 129—133. La statue peut donc se déterminer pour la sensation qui lui plait le plus, l'effet de cette détermination est l'attention que la statue donne à cette sensation. L'attention est donc une modification de l'activité de l'ame, ou pour m'ex-

keit wirkt die Seele auf die durch einen äußeren Gegenstand in Bewegung gesetzten Fibern zurück und vermehrt hierdurch die innere Stärke der Bewegung, so daß die Wahrnehmung des Gegenstandes lebhafter wird [1]). Ein Wesen, welches den einen Zustand dem anderen vorzieht und diesem Vorzuge gemäß handelt, besitzt und übt den Willen. Das Wollen ist die Handlung eines empfindenden oder intelligenten Wesens, in welcher es von mehreren Weisen zu existiren diejenige vorzieht, die ihm das meiste Gute oder das wenigste Uebel zuwegebringt [2]). Der Wille setzt die Kenntniß oder das Gewahrwerden verschiedener Weisen der Existenz voraus, und hat nothwendig ein Object; es gibt keinen Willen, wo es keinen Grund zu wollen gibt. Er ist daher der Fähigkeit, zu gewahren oder zu erkennen, untergeordnet und immer sind es die Empfindungen oder Wahrnehmungen, welche seine Ausübung bestimmen. Das Vermögen der Seele, ihren Willen zu üben, ist die Freiheit überhaupt. Die Seele übt ihn nur dann, wann sie auf ihren Leib wirkt. Demnach ist die Freiheit eigentlich die bewegende Kraft, welche von der Seele, ihrem Willen gemäß, zunächst im Bezug auf ihre Organe und vermittelst der Organe im Bezug auf eine Menge verschiedener Außendinge entwickelt wird. Die Freiheit ist an sich selbst unbestimmt,

primer en d'autres termes, elle est un certain exercice de la force motrice de l'ame sur les fibres de son cerveau.

1) l. c. §. 141.

2) l. c. chap. XII. §. 146 u. 147. Vouloir est cet acte d'un être sentant ou intelligent, par lequel il préfère entre plusieurs manières d'être celle qui lui procure le plus de bien ou le moins de mal.

sie ist eine bloße Kraft, ein bloßes Vermögen zu handeln oder zu bewegen. Der Wille bestimmt diese Kraft, sich auf besondere Fibern zu richten. Je zahlreicher und mannigfaltiger die Organe sind, über welche die Sphäre der Freiheit sich erstreckt, desto mehr Umfang hat die Freiheit, desto zahlreicher und mannigfaltiger sind ihre Wirkungen [1]).

Vorstellungen, welche bloß Ergebnisse der Einwirkung von Gegenständen der Außenwelt auf die Sinne sind, heißen sinnliche, im Gegensatze gegen andere, deren Bildung aus einer Aeußerung der Selbstthätigkeit der Seele hervorgeht. Die sinnlichen Vorstellungen sind entweder einfache, die sich für unser Vorstellungsvermögen nicht in andere zergliedern lassen, oder zusammengesetzte. Zu der letzteren Classe gehören alle Anschauungen der uns umgebenden Körper. Wenn sich durch Einwirkung eines äußeren Gegenstandes eine zusammengesetzte Vorstellung uns darbietet, so ist die Seele von dieser Wirkung nicht so abhängig, daß sie dieselbe nicht zu modificiren vermöchte. Zufolge der Selbstthätigkeit, welche sie hinsichtlich auf die Empfindungen übt, kann sie die zusammengesetzte Vorstellung in ihre Bestandtheile auflösen und Manches von ihrem Inhalt absondern, was in der Natur nicht getrennt ist. Diese Handlung heißt die Abstraction und ist ein Act der Aufmerksamkeit. Hier wird nun die Seele bewogen, entweder nur auf irgend einen Theil des wahrgenommenen Körpers aufzumerken, oder



1) l. c. §. 148 — 150. J'entends ici, bemerkt Bonnet, par *les organes* non seulement les sens et les membres, mais encore toute la méchanique du cerveau qui sert aux opérations de l'esprit et qui correspond aux sens.



nur eine gewisse Bestimmung desselben festzuhalten, wie z. B. seinen Geruch, seine Farbe, seine Bewegung, oder endlich bloß dasjenige zu betrachten, was an verschiedenen Gegenständen das Gemeinsame ist [1]). In allen diesen Fällen ist die abstracte Vorstellung nichts anders als eine sinnliche, welche durch die Aufmerksamkeit von dem Ganzen, dessen Theil sie ausmacht, abgesondert worden. Man kann daher alle Abstractionen dieser Art „sinnliche" nennen [2]).

Jeder Sinn besitzt seinen eigenthümlichen Mechanismus, seine besondere Handlungsweise, seinen nur ihm angehörigen Zweck. Die Vorstellungen, welche die Seele durch zwei verschiedene Sinne gewinnt, haben daher nichts Gemeinsames und Aehnliches unter einander. Ein Blindgeborner, dem man die Augen öffnete, würde nicht

1) l. c. chap. XIV. §. 201 — 208. Tantôt l'ame est déterminée à donner son attention à une certaine partie de l'objet, et cela se nomme une abstraction partiale. Tantôt elle est portée à ne fixer qu'un certain mode de l'objet, et cela se nomme une abstraction modale. Tantôt enfin elle ne considere en différentes idées concretes, que ce qu'elles ont de commun, et cela se nomme une abstraction universelle.

2) l. c. §. 208 u. 209. L'operation de l'ame dans toutes ces abstractions se réduit à l'attention qu'elle donne à quelques unes des impressions particulières qui composent l'idée totale ou concrete. Comme chacune de ces impressions a son caractère propre, ses déterminations, l'ame peut les distinguer et donner son attention à l'une préférablement à l'autre, dans le rapport au motif qui la détermine. Dans tous ces cas, l'idée abstraite n'est qu'une idée sensible, détachée par l'attention du Tout, dont elle faisoit partie. Je puis donc nommer abstractions sensibles toutes les abstractions de ce genre.



sogleich vermittelst des Gesichtes einen runden Körper für den nämlichen anerkennen, dessen Gestalt ihm durch den Tastsinn bekannt geworden. Aber unser Gesicht vermag über die Eigenschaften, die sich dem Tastsinne kundgeben, zu urtheilen, sobald die Erfahrung uns einmal eine Fertigkeit im Gebrauche dieser beiden Sinne verschafft hat, und sobald aus ihr die sogenannte Association der Vorstellungen hervorgegangen [1]).

Die Vorstellungen, welche den äußeren Gegenständen ihren Ursprung verdanken, können auch ohne Dazwischenkunft derselben wieder in der Seele auftreten. Das Vermögen, in dessen Uebung dies geschieht, ist die Einbildungskraft. Da sie an Bewegungen der Empfindungsfibern gebunden sind, so kann eine jede unter ihnen nur dann in der Seele sich erneuern, wann die für sie geeigneten Fibern von neuem erschüttert worden sind. Die natürliche Fähigkeit des Gehirns, solche Erschütterungen zu wiederholen, macht das Physische der Einbildungskraft aus [2]).

134. Wir verknüpfen unsere durch die Sinne ursprünglich gewonnenen Vorstellungen mit willkürlichen Zei-

1) l. c. §. 210—212.

2) l. c. §. 213. Les idées que les objets font naitre dans l'ame, peuvent se représenter à l'ame sans l'intervention des objets. La faculté, par laquelle ces représentations s'opèreut, est l'imagination. Mais les idées sont attachées aux mouvements des fibres sensibles. Pour qu'une idée se présente de nouveau à l'ame, il faut donc que les fibres appropriées à cette idée soient mûes de nouveau. La disposition du cerveau à répéter ces mouvements, constitue dono le physique de l'imagination.

chen, mit Worten, die zu ihrer Darstellung dienen. Hieraus entsteht in unserem Innern eine neue Ordnung der Dinge, hieraus entspringen neue Vorstellungen und neue Eintheilungen derselben. Die Sprache bringt alle unsere Geistesanlagen zu einer höheren Ausbildung. Jeder Gegenstand und jede Bestimmung und Handlung eines Gegenstandes wird durch Charaktere oder gegliederte Laute bezeichnet, die keinen anderen Zusammenhang mit dem Bezeichneten haben, als den aus der Uebereinkunft herrührenden, durch welche sie eingeführt worden sind [1]. Nachdem ein Gegenstand mit seinem Zeichen verknüpft ist, reicht die bloße Vergegenwärtigung des letzteren hin, um den ersteren in der Seele zurückzurufen. So zeigt sich dies als eine der ersten Folgen der Sprache, daß die Bande, welche unsere Vorstellungen vereinigen, vervielfältigt werden. Ferner erhöht und erweitert der Gebrauch der Sprache unsere Fähigkeit zu abstrahiren, weil er der Seele mehr Leichtigkeit abzusondern und die abgesonderten Vorstellungen zu bewahren verschafft. Mit Hülfe der Sprachzeichen trennt die Seele die Vorstellung des Prädicates von der des Subjectes und hält die Vorstellungen der Ursachen und Wirkungen und der Beziehungen zwischen den Ursachen gesondert fest. Hierin liegt der Ursprung und die Möglichkeit aller Theorie von physischen und von intellectuellen und moralischen Eigenschaften. Die Leichtigkeit im Abstrahiren führt zur Ver-

1) l. c. chap. XV. §. 217—219. Chaque objet, chaque mode, chaque action de cet objet, ont été representés par des caractères ou par des sons articulés, qui n'ont d'autres liaisons avec cet objet et ses modes, que celles qui dérivent de la convention qui les a établies.

allgemeinerung der Vorstellungen. In der Natur ist jedes Ganze ein individuelles. Die Beziehungen, unter denen man die individuellen Dinge betrachten kann, entspringen aus den Eigenschaften, welche die Sinne uns an ihnen entdecken lassen. Unter diesen Eigenschaften kommen einige einer größeren Menge von Subjecten, andere einer geringeren Menge zu. Hierauf beruht die Eintheilung der individuellen Dinge in Classen, in Gattungen und Arten. Auf solche Weise erhebt sich die Seele nach und nach von der Betrachtung eines individuellen Ganzen, z. B. einer Eiche, zu den allgemeinen Vorstellungen einer Pflanze, eines organisirten Körpers, eines Körpers überhaupt, eines realen Dinges; und von der Betrachtung ihrer eigenen einzelnen Thätigkeiten zu den allgemeinen Vorstellungen des Erkenntnißvermögens, des Willens, der Freiheit, eines verständigen und sittlichen Wesens [1]).

135. Die durch Zeichen vermittelten Abstractionen entfernen sich weiter von den Vorstellungen des in der Natur wirklich Vorhandenen und Individuellen, als die sinnlichen Abstractionen. Die letzteren bleiben immer Bilder von Gegenständen und enthalten, ungeachtet sie als Gemeinbilder in unserem Innern auftreten, dennoch bestimmte Züge eines Individualobjectes, von dem nur einige am meisten charakteristische Merkmale seiner Individualität in ihnen weggelassen worden sind. Hingegen die ersteren, die man intellectuelle Abstractionen nennen kann, enthalten nichts Besonderes mehr, sondern das schlechthin Gleiche an allen Dingen, deren Gattung sie

1) l. c. §. 220 — 228.

bezeichnen; bei ihnen vertritt das willkürliche Sprachzeichen die Stelle des Bildes und sie sind reine Erzeugnisse des Verstandes, denen kein Urbild außerhalb des menschlichen Geistes entspricht. Die Vorstellungen, welche aus den intellectuellen Abstractionen entspringen, heißen Begriffe [1]). Der Verstand erwirbt sie dadurch, daß er an den sinnlichen Vorstellungen eine Handlung übt. Diese Verstandesthätigkeit heißt „Reflexion" und man darf insofern sagen, daß es zwei Quellen für unsere Vorstellungen gibt, die Sinne und die Reflexion. Die Reflexion ist das Ergebniß der Aufmerksamkeit, welche der Verstand auf die sinnlichen Vorstellungen richtet, indem er sie vergleicht und mit Sprachzeichen verknüpft. Das Physische der Reflexion besteht im Allgemeinen in der bewegenden Kraft, welche die Seele hinsichtlich auf diejenigen Fibern ausübt, die theils für eine jede Art von Sinnesvorstellung, theils für die darstellenden Zeichen geeignet sind [2]).

Wenn der Verstand an einem concreten Gegenstande die gegenseitige Beziehung seiner besonderen ihn als Individuum charakterisirenden Eigenthümlichkeiten erwägt

1) l. c. §. 228—230. L'idée générale de ces rapports, son expression littérale ou articulée appartiennent à l'esprit. Cette idée n'a point d'archetype hors de l'esprit, comme parlent les metaphysiciens. Elle est, pour ainsi dire, de sa création. Il n'existe point de chêne en général. Je nommerai donc abstractions intellectuelles toutes les abstractions qui nous donnent des idées de cet ordre. Je les distinguerai ainsi des abstractions purement sensibles. Les idées, auxquelles les abstractions intellectuelles donnent naissance, portent le nom général de notions.

2) l. c. chap. XVI. §. 259—262.

und mit Worten bezeichnet, so gewinnt er den besonderen Begriff des Gegenstandes; der wörtliche Ausdruck eines solchen Begriffes ist eine Beschreibung. Betrachtet er aber einen Gegenstand in Beziehung auf andere Gegenstände, die ihm gleichen, und bezeichnet er durch Worte das Gemeinsame an ihnen, so gewinnt er den allgemeinen Begriff des Gegenstandes; der wörtliche Ausdruck eines solchen Begriffes ist eine Definition. Das, was mehrere Gegenstände mit einander gemein haben, was der Verstand auf gleiche Weise an ihnen allen entdeckt und von ihnen nicht trennen kann, ohne ihren allgemeinen Begriff zu zerstören, nennt er „das Wesen" des Gegenstandes [1]). Er bildet sich den Begriff „der Substanz oder des Subjectes" [2]), indem er einen Gegenstand als ein für sich existirendes Ding ansieht, welches mit gewissen von ihm unzertrennlichen Eigenschaften versehen ist, die außer ihm nicht existiren können und deren Träger oder Stütze es ist. Die Substanz besitzt also alle zur Existenz erfoderliche Bestimmungen. Der Verstand schreibt die Bestimmungen der Substanz zu, da er letztere nicht ohne jene zu denken vermag. Er nennt sie „wesentliche Attribute" [3]), weil ihr Aggregat für ihn das Wesen des Subjectes ausmacht. Der Verstand entdeckt andere Merkmale, die in dem Subjecte seyn oder nicht seyn können, aber aus den Attributen herrühren. Er nennt sie, um das Zufällige ihres Daseyns anzudeuten, Accidenzen oder zufällige Be-

1) l'essence de l'objet.

2) la notion de la substance ou du sujet.

3) attributs essentiels.

stimmungen [1]). Hiernach ist die Beschreibung die Angabe der Accidenzen eines Subjectes, die Definition aber die Angabe der Attribute. Die Merkmale eines Subjectes sind die Beziehungen, unter denen wir es gewahren, und diese sind die Ergebnisse der Thätigkeit des Subjectes, die sich mit unserer eigenen Thätigkeit vereinigt. Daher sind jene Merkmale durchaus nichts Anderes als Wirkungen, welche unserer Weise wahrzunehmen und zu denken gemäß sind. Die Wirkungen einer Kraft dürfen nicht mit der Kraft selbst, das Princip, welches hervorbringt, darf nicht mit dem Hervorgebrachten verwechselt werden. Aber der Verstand leitet aus der Kraft die Existenz und aus der Existenz Wirkungen ab. Er legt dem Subjecte Eigenschaften und dem Principe dieser Eigenschaften die Existenz bei. Er nennt dies Princip das reale Wesen des Subjectes [2]), weil es die Realität alles desjenigen in sich begreift, wovon wir nur die Vorstellungen in uns antreffen. Es ist der Grund, vermöge dessen das Subject ist, was es ist. Demzufolge kennen wir durchaus nicht das reale Wesen der Dinge. Wir nehmen bloß Wirkungen und keineswegs die wirkenden Ursachen wahr. Was wir das Wesen des Subjectes nennen, ist nur sein Nominalwesen [3]). Es ist das Resultat des realen Wesens, der Ausdruck der nothwendigen Beziehungen, unter denen das Subject sich uns kundgibt. Wir können es nicht anders erblicken, weil unsere Weise, zu gewahren, von unserem

1) modes ou accidens.

2) l'essence réelle.

3) l'essence nominale.

Willen unabhängig ist. Mithin dürfen wir nicht behaupten, daß das Subject wirklich ist, was es uns zu seyn scheint. Aber die Behauptung ist uns verstattet, daß Alles, was es uns zu seyn scheint, aus dem, was es wirklich ist, und aus dem, was wir in Beziehung auf dasselbe sind, hervorgeht. In dem Subjecte können sich Attribute finden, die uns deshalb unbekannt bleiben, weil es uns an Organen oder an Mitteln fehlt, sie wahrzunehmen. Jedoch ist es einleuchtend, daß solche unbekannte Attribute den uns bekannten nicht entgegengesetzt seyn können. Denn es ist unmöglich, daß entgegengesetzte Bestimmungen in dem nämlichen Subjecte vereinigt seyn [1]).

Der Begriff besteht aus der Wahrnehmung und dem Ausdrucke der Beziehung, welche zwischen zwei oder mehreren Dingen Statt findet, und deswegen schließt jeder Begriff ein Urtheil in sich ein. Denn das Urtheil ist die Wahrnehmung des Verhältnisses zwischen zwei oder mehreren Dingen [2]). Diese Wahrnehmung entspringt aus der Vergleichung, welche die Seele zwischen den Dingen oder zwischen den Vorstellungen, die sie von den Dingen besitzt, angestellt hat. Jedes Urtheil enthält deshalb eine Vergleichung zwischen zwei oder mehreren Vorstellungen. Bald ergibt sich aus ihr, daß eine Sache mit einer anderen übereinstimmt, und bald, daß diese mit einer anderen nicht übereinstimmt. Hiernach unterscheiden sich die bejahenden und die verneinenden Urthei-

1) l. c. §. 231—245.

2) Le jugement est la perception du rapport qui est entre deux ou plusieurs choses.

le. Die Weise, nach welcher das menschliche Erkenntnißvermögen die Gegenstände beurtheilt, ist in dem Verhältnisse der Dinge zu der Beschaffenheit desselben begründet [1]). Es gibt eine unendliche Menge von Beziehungen der Einstimmung oder des Gegensatzes, welche unser Verstand nicht unmittelbar zu gewahren vermag. Um die Kenntniß derselben zu gewinnen, ist er genöthigt, seinen Blick auf die vermittelnden Objecte zu wenden, durch welche die Dinge, die einer unmittelbaren Vergleichung sich entziehen, mit einander verknüpft sind. Wir bilden hinsichtlich auf diese Objecte mehrere Urtheile, mehrere Vergleichungen, um durch sie zur Entdeckung jener Beziehungen geleitet zu werden. Die in solchen Urtheilen enthaltenen Begriffe sind die Mittelbegriffe, aus deren Verbindung der logische Schluß hervorgeht. Der Act des Schließens erweitert den Kreis unserer Erkenntnisse in hohem Grad und führt uns sogar zur Anerkennung des unendlich vollkommenen, die höchste Macht, Weisheit und Güte besitzenden Urhebers der Welt [2]).

---

1) l. c. chap. XVI. §. 283—287.

2) l. c. §. 305. Princip. philosoph. sur la cause première. P. I. chap. 1—3. Ainsi, sagt Bonnet an der ersten Stelle, l'entendement n'appercevant pas du premier coup d'oeil le rapport de l'existence du monde a l' existence de Dieu, recourt à l'idée moyenne de la succession des êtres engendrés les uns par les autres. Il considère cette succession comme une longue chaine et chaque être individuel comme un chainon de cette chaine. Il voit donc dans cette idée moyenne et concrète, que chaque chainon a sa raison hors de lui, ou

136. Was die philosophirenden Zeitgenossen Condillac's und Bonnet's in Frankreich, unter denen nicht wenige in der französischen Litteratur berühmte Namen talentvoller Schriftsteller glänzen [1]), in der Psychologie und in der allgemeinen Naturlehre, in der Moral und in der Politik geleistet, entspricht zu wenig dem Charakter und der Methode einer wissenschaftlich bedeutenden Fortbildung der philosophischen Probleme, um in den Kreis unserer Darstellung gezogen werden zu dürfen. Während Bonnet mit Locke Gottes Daseyn für demonstrabel hielt, während er seine naturwissenschaftlichen Grundsätze und seine physiologisch psychologischen Deductionen in einer wahren Harmonie mit dem christlichen Offenbarungsglauben sich dachte, dem er aufrichtig ergeben war, so artete dagegen die Denkart der meisten französischen sogenann-

dans le chaînon qui le précède; d'où l'entendement infère que toute la chaîne qui n'est que l'assemblage de tous les chaînons, a hors d'elle la cause de son existence. — Und an der zweiten Stelle bemerkt er: L'univers existe; la cause qui l'a produit, est donc puissante. L'univers est un sytême de rapports; la cause qui l'a produit, est donc intelligente. L'univers renferme des êtres heureux; la cause qui l'a produit, est donc bienfaisante. Mais ces attributs adorables résident dans l'être existant par soi. Ils n'ont donc aucune raison extérieure de limitation. Ils sont nécessairement ce qu'ils sont. Ils ne le sont pas dans un certain dégré, ils le sont absolument. L'être nécessaire a donc toute la puissance, toute la sagesse, toute la bonté possibles. Il est l'être absolument parfait.

1) Zu ihnen gehören: Montesquieu (1689—1755), Maupertuis (1698—1759), Voltaire (1694—1778), Rousseau (1712—1778), Diderot (1713—1784), Helvetius (1715—1771), D'Alembert (1717—1783) u. A.

ten Philosophen des achtzehnten Jahrhunderts in einen noch einseitigeren und dabei unwissenschaftlichen, d. h. durch keine sorgfältigen erkenntnißtheoretischen Untersuchungen begründeten Empirismus und zum Theil in eine materialistische, nicht bloß jenem Glauben, sondern der Religion überhaupt und der gesammten höheren Vernunftbildung feindselige Richtung aus[1]). Durch mehrere Zeitumstände, besonders durch das Sittenverderbniß, welches damals unter den höheren Ständen in Frankreich sich verbreitet hatte, ward hier das Bestreben eines verbildeten und nur auf das Irdische hingewandten Verstandes begünstigt, zugleich mit den alten Vorurtheilen und abergläubischen Meinungen die in dem Christenthume begründeten Normen des praktischen Lebens zu zerstören und eine dem Egoismus schmeichelnde Oberflächlichkeit und Ungebundenheit der Ansicht, unter dem Namen der Aufklärung und Denkfreiheit, im Bezug auf die religiösen, sittlichen und rechtlichen Angelegenheiten geltend zu machen. Es ist bekannt, wie nachtheilig und wie mächtig in diesen drei Beziehungen vornehmlich die Mitarbeiter an der großen französischen, von Diderot veranstalteten und herausgegebenen Encyclopädie durch die philosophischen Artikel dieses Werkes auf die öffentliche Meinung in ihrem Vaterland eingewirkt.

1) Die kunstvollste und scheinbar gründlichste Darstellung des unverhüllt sich aussprechenden und Gott, Freiheit und Unsterblichkeit entschieden läugnenden Materialismus aus diesem Zeitraume der französischen Philosophie findet sich in dem „Système de la Nature, ou des loix du monde physique et du monde moral. Lond. 1770. 2 Th. 8., angeblich von Mirabaud (1675—1760), aber wahrscheinlich von einem anderen Verfasser herrührend.

## 2. Berkeley und Hume.

137. In England trat nach der zweiten Hälfte des siebzehnten Jahrhunderts und im achtzehnten eine Anzahl achtungswerther Denker auf, von denen die meisten ihre Untersuchungen bloß auf Gegenstände der praktischen Philosophie, hauptsächlich auf Moral und Vernunftreligion richteten, ohne durch Streben nach einer tieferen und umfassenderen erkenntnißtheoretischen Begründung ihren Ansichten die für unseren Gesichtspunct hier in Betracht kommende Wichtigkeit zu verleihen [1]). Einige andere unternahmen es auch, auf dem von Locke betretenen Wege weiter zu gehen, lieferten aber keinen für uns berücksichtigungswerthen Beitrag zur Fortbildung oder zur Bestreitung und Berichtigung der Lockeschen Theorie, weil es ihren Forschungen an Schärfe, an Consequenz und systematischer Durchführung mangelte [2]). Nur zwei

1) Die angesehensten unter diesen englischen Moral- und Religionsphilosophen sind: Richard Cumberland (1632—1719), William Wollaston (1659—1724), Antony Ashley Cooper Graf von Shaftesbury (1671—1713), Samuel Clarke (1675—1729), Francis Hutcheson (1694—1747), Richard Price (1723—1791), Adam Smith (1723—1790), Adam Ferguson (1724—1816), und die wegen ihres Versuches, die Philosophie auf ursprüngliche Aussprüche des gemeinen Menschenverstandes zu gründen und durch diese Aussprüche den Humeschen Skepticismus zu widerlegen, am Schlusse dieser Periode noch zu erwähnenden Thomas Reid und James Beattie.

2) Zu ihnen gehören: David Hartley (1704—1757), der in seinen „Observations on man, his frame, his duty and his expectations“ (Lond. 1749. 2 voll. 8.) aus der Association der durch Sinnesempfindung gegebenen Vorstel-

unter den nach Locke's Vorgang in seinem Vaterland erschienenen Versuchen, die Natur des menschlichen Erkennens zu bestimmen, die von Berkeley und die von Hume angestellten, nehmen durch ihre Originalität und Bedeutung unsere Aufmerksamkeit in dem Zusammenhang unserer Schilderungen in Anspruch. Von diesen beiden ist der merkwürdigere der Hume'sche, dessen Werth und Stellung in der Reihe der vorzüglichsten philosophischen Leistungen vor Kant schon oben angedeutet worden. Der Zeit nach ging ihm der Berkeley'sche voran.

### a. Berkeley's Idealismus.

138. Berkeley [1]) stimmte seinem Vorgänger Locke, dessen ausgezeichneten Rang unter den philosophischen

lungen, welche Association gewissen zitternden Bewegungen oder Schwingungen in den innersten Theilen des Gehirnes entsprechen und in zwei Hauptarten, in die gleichzeitige und in die aufeinanderfolgende zerfallen soll, alle übrige menschliche Geistesfähigkeiten zu erklären suchte, und Joseph Priestley (1733—1804), der die Hartley'sche Erkenntnißtheorie für die gültige hielt und sie zu vertheidigen und zu erläutern bemüht war.

1) geboren 1684 zu Kilcrin bei Thomastown in der Grafschaft Kilkenny in Irland, erhielt seine wissenschaftliche Bildung zu Dublin, ward 1721 Doctor der Theologie und 1734 Bischof von Cloyne in Irland. Er starb 1753. Die seltene Vortrefflichkeit seines in jeder Beziehung ehrwürdigen sittlichen Charakters hat sein Freund Pope mit der vielsagenden Zeile gepriesen: „to Berkeley every virtue under heaven." Seine hier für uns zu bemerkenden Schriften, in denen er seine empirisch = idealistische Erkenntnißlehre ausgesprochen, sind: a Treatise concerning the principles of human knowledge. Lond. 1710. 8. II edit. 1725,

Wahrheitsforschern er mit Hochachtung anerkannte [1]), in der Lehre von der Entstehungsweise der menschlichen Vorstellungen insoweit bei, daß er sie gleichfalls sämmtlich aus der Erfahrung ableitete. Sie zerfallen nämlich nach seiner Meinung hinsichtlich ihres Ursprungs in drei Classen. Theils sind sie die unmittelbaren Wirkungen von Sinneseindrücken, theils entspringen sie aus unserer Wahrnehmung der Thätigkeiten unserer Seele, theils werden sie mit Hülfe des Gedächtnisses und der Einbildungskraft gebildet, welche die durch Sinnesanschauung und Selbstbeobachtung ursprünglich gegebenen Vorstellungen entweder bloß wiedervergegenwärtigen, oder sie zusammensetzen und trennen [2]). Uebrigens war er mit dem Gange der Lockeschen Untersuchungen und mit den Resultaten derselben keinesweges zufrieden. Ueberhaupt fällte er über die Untersuchungen seiner Vorgänger das einseitige Urtheil, man habe bis jetzt auf den Wegen der philosophischen Forschung, ungeachtet eine Anzahl wahrhaft großer Männer sie betreten, dennoch zu keinem

und die einige Jahre später zur Vertheidigung und Erläuterung der Hauptgedanken dieses Versuches in einem mehr populären Tone geschriebenen Three Dialogues between Hylas and Philonous. Lond. 1713. 8. In seiner Theory of vision, Lond. 1709. 8., bestimmte er zum erstenmal auf eine genauere Weise, als bisher geschehen, den unmittelbaren Gegenstand der Gesichtsanschauungen, durch Unterscheidung dessen, was in der Wahrnehmung der Eigenschaften der Körper ursprünglich dem Tastsinne zukommt. Seine sämmtlichen Schriften sind herausgegeben zu London 1784, II Bde. 4.

1) Vergl. Treatise concern. the princ. Introd. §. 11. und an mehreren anderen Stellen.

2) Treat. P. I. §. 1.

besseren Gewinne von dem Standpuncte des gemeinen Verstandes sich entfernt, als um zu seltsamen Paradoxen, Schwierigkeiten und Widersprüchen, und entweder endlich zu der Einsicht, daß man in der That nicht mehr wisse, als man zuvor schon gewußt, oder, was schlimmer sey, zu einem trostlosen Skepticismus zu gelangen [1]).

Den Grund dieses Mangels an einem fruchtbaren Ergebnisse des bisherigen philosophischen Strebens glaubte er nicht in der Dunkelheit der Erkenntnißgegenstände oder in einer natürlichen Schwäche und Unvollkommenheit unseres Erkenntnißvermögens erblicken zu müssen. Er suchte ihn vielmehr in dem fehlerhaften Gebrauche, welchen man von den wirklich vorhandenen Geistesfähigkeiten gemacht, indem man auf falsche Grundsätze gebaut habe [2]). Unter den ihm für irrig geltenden Principien erschien ihm keines nachtheiliger, als das überall angenommene, nach welchem unserem Geiste das Vermögen zukommen soll, durch Abstraction allgemeine Begriffe von den Dingen zu erzeugen. Daher war er vor Allem bemüht, dies vermeintliche Vorurtheil zu widerlegen und mit ihm ein Haupthinderniß des Gelingens der erkenntnißtheoretischen Untersuchungen hinwegzuräumen, bevor er

1) Treat. Introd. §. 1. But no sooner do we depart from sense and instinct to follow the light of a superior principle — we are insensibly drawn into uncouth paradoxes, difficulties and inconsistences, which multiply and grow upon us as we advance in speculation, till at length, having wander'd thro' many intricate mazes, we find ourselves just where we were, or, which is worse, sit down in a forlorn scepticism. l. c. §. 5.

2) l. c. §. 2 — 4.

zur Darlegung der seinigen schritt [1]). Es ist in der That unmöglich, behauptet er, wenn wir gleich die Bestandtheile zusammengesetzter Vorstellungen von einander scheiden und beliebig aufs neue zu anderen Verbindungen vereinigen können, einen wirklich abstracten, d. h. von den besonderen Beschaffenheiten der individuellen Dinge entkleideten universellen Begriff irgend einer Gattung oder Art uns vorzustellen. Ein sonderbares Mißverständniß, aus unzureichender Selbstbeobachtung hervorgegangen, erscheint in der Meinung, daß unser Verstand sich in dem Besitze solcher abstracter Begriffe befinde, und es verschwindet, sobald man nur unbefangen auf die eigene Denkthätigkeit reflectirt. Man prüfe sich selbst, ob man im Stande sey, einen Menschen überhaupt, abgesehen von allen besonderen Bestimmungen eines individuellen Menschen, oder eine Bewegung überhaupt sich zu vergegenwärtigen, die man im Denken von einem bestimmten Körper, dem sie zukommt, gesondert hätte. Gewiß wird man finden, daß man immer nur einen Menschen mit einer besonderen Hautfarbe, Statur, u. s. w., nur die Bewegung eines so oder anders gestalteten Körpers vorzustellen vermag. Mit jedem abstracten Begriffe verhält es sich, wie mit dem eines geradlinigen Triangels, welcher weder rechtwinklig, noch

1) l. c. §. 6. But the unraveling this matter leads me in some measure to anticipate my design, by taking notice of what seems to have had a chief part in rendering speculation intricate and perplex'd, and to have occasion'd innumerable errors and difficulties in almost all parts of knowledge. And that is the opinion that the mind hath a power of framing abstract ideas or notions of things.

spitz-, noch stumpfwinklig, weder gleichseitig, noch gleichschenklig, noch ungleichseitig wäre. Um für uns vorstellbar zu seyn, muß ein solcher Triangel durchaus unter eine dieser Bestimmungen fallen und zugleich eine gewisse Größe und andere individuelle Merkmale besitzen [1]). Hierdurch soll nicht geläugnet werden, daß uns allgemeine Begriffe zu Gebote stehen; nur der Wahn ist zu entfernen, daß sie durch die sogenannte Abstraction, durch Absonderung der speciellen Beschaffenheiten und Zustände von einem Gegenstand, entstehen. Vielmehr wird eine Vorstellung dadurch allgemein, daß sie, unbeschadet ihrer Individualität, für den Stellvertreter aller übrigen Objecte der nämlichen Art oder Gattung in unserem Bewußtseyn gilt. So betrachtet und gebraucht z. B. der Geometer eine bestimmte gerade Linie, die er im Gedanken zieht, als den Repräsentanten der geraden Linien insgesammt. Indem wir solche stellvertretende und in diesem Sinn allgemeine Vorstellungen mit Worten bezeichnen, so gewinnen auch die letzteren eine universelle Bedeutung. Sie werden das gemeinschaftliche Zeichen vieler besonderer Objecte, von denen eben so gut das eine, als das andere bei der Vergegenwärti-

1) l. c. §. 7 — 11. Likewise the idea of man that I frame to myself, must be either of a white, or a black, or a tawny, a streight, or a crooked, a tall, or a low, or a middle-sized man. I cannot by any effort of thought conceive the abstract idea above described. And it is equally impossible for me to form the abstract idea of motion distinct from the body moving, and which is neither swift nor slow, curvilinear nor rectilinear; and the like may be said of all other abstract general ideas whatsoever.

gung des Gattungsnamens in unserem Denken auftreten kann [1]).

139. Nach Erörterung dieses Punctes wendet sich Berkeley zur näheren Erwägung der aus Sensation entspringenden Vorstellungen und ihrer Gegenstände. Er macht darauf aufmerksam, daß die Dinge, welche wir mit den Sinnen gewahren, nichts Anderes seyn, als sinnliche Vorstellungen. Die körperliche Gestalt, behauptet er, ist das, was wir fühlen und sehen, der Ton das, was wir hören, u. s. w. Die unter den Menschen herrschende Meinung, daß jene Dinge ein von ihrem Daseyn in der Wahrnehmung getrenntes und unabhängiges Seyn an sich besitzen, enthält einen entschiedenen Widerspruch. Ein Gegenstand der Außenwelt ist ein Object, welches wir durch die Sinne gewahren. Nun gewahren wir in dieser Weise nur Eindrücke auf unsere Sinne. Wie sollte also entweder ein einzelner Eindruck, oder eine Verbindung von mehreren, außerhalb der Wahrnehmung existiren [2])? In der That hat nur die Lehre von den abstracten Vorstellungen zu diesem Irrthume führen und ihm einen Halt geben können. Die Abstraction kann wohl nicht höher getrieben werden, als in der Unterscheidung der Existenz sinnenfälliger Objecte von ihrem Wahrgenommenwerden, so daß man ihnen ein nicht=

1) l. c. §. 12—18. Now if we will annex a meaning to our words, and speak only of what we can conceive, I believe we shall acknowledge, that an idea, which consider'd in itself is particular, becomes general, by being made to represent or stand for all other particular ideas of the same sort.

2) l. c. P. I. §. 1—4.

wahrgenommenes Daseyn zuschreibt. Was sind denn Licht und Farben, Hitze und Kälte, Ausdehnung und Gestalten, mit einem Worte, die Dinge, die wir sehen und fühlen, als eben so viele Sinneswahrnehmungen, Begriffe, Vorstellungen oder Eindrücke auf den Sinn, und wie sollte es möglich seyn, auch nur in Gedanken eines dieser Objecte von der Anschauung und Empfindung zu trennen? Alle Außendinge, die Körper sämmtlich, aus denen das unermeßliche Weltgebäude zusammengesetzt ist, haben demnach nur in einer erkennenden Kraft, in einem Geist ihre Subsistenz. Ihr Seyn besteht eben darin, daß sie wahrgenommen oder erkannt sind [1]). Man möchte dagegen einwenden: die Vorstellungen selbst zwar existiren nicht unabhängig von der Intelligenz; aber doch mag es Dinge geben, die ihnen gleichen, von denen sie die Abbildungen sind, Dinge, welche unabhängig von der Intelligenz in einer nicht denkenden Substanz sich befinden. Hierauf ist zu erwiedern: eine Vorstellung kann

1) l. c. §. 5 u. 6. Some truths there are so near and obvious to the mind that a man need only open his eyes to see 'em. Such I take this important one to be, *viz.* that all the choir of heaven and furniture of the earth, in a word all those bodies which compose the mighty frame of the world, have not any subsistence without a mind, that their *esse* is to be perceiv'd or known; that consequently so long as they are not actually perceiv'd by me, or do not exist in my mind or that of any other created spirit, they must either have no existence at all, or else subsist in the mind of some eternal spirit: it being perfectly unintelligible and involving all the absurdity of abstraction, to attribute to any single part of them an existence independent of a spirit.

nur einer Vorstellung gleichen, eine Farbe kann nur einer anderen Farbe, eine Gestalt nur einer anderen Gestalt ähnlich seyn. Die vorausgesetzten Originale oder Außendinge, deren Darstellungen und Bilder unsere Vorstellungen seyn sollen, müßten entweder an sich selbst wahrnehmbar seyn oder nicht. Im ersten Falle wären sie selbst Vorstellungen und existirten nicht außerhalb des Denkens. Im zweiten würde es offenbar ungereimt seyn, zu behaupten, eine Farbe gleiche einem unsichtbaren Gegenstande, Härte oder Weichheit gleiche einem unbetastbaren Dinge, und dasselbe gilt von allem übrigen Sinnenfälligen [1]).

Einige haben den bekannten Unterschied zwischen den ursprünglichen Eigenschaften der Körper und den abgeleiteten aufgestellt, indem sie die letzteren als bloße Sensationen und nur die ersteren als Copieen von Dingen betrachten, die in einer bewußtlosen Substanz, welche sie „Materie" nennen, außerhalb der Intelligenz existiren. Nun ist es aber gewiß, daß die ursprünglichen mit den andern unzertrennlich vereinigt sind, und daß sie nicht einmal in unserem Denken von diesen abgesondert werden können. Ausdehnung, Gestalt und Bewegung sind, von den übrigen sinnenfälligen Eigenschaften getrennt, etwas durchaus Undenkbares. Wo also die übrigen sich befinden, müssen auch jene angetroffen werden, nämlich in der Seele und nirgends sonst [2]).

Die Gründe, deren sich neuere Philosophen bedienen, um darzuthun, daß Töne, Farben und mehrere

1) l. c. §. 8.

2) l. c. §. 9 — 13.

andere Sinnesempfindungen nicht außerhalb der Seele existiren, dürfen mit gleichem Recht auf alle sinnenfällige Gegenstände angewandt werden. So hält man Hitze und Kälte für bloß subjective Wahrnehmungszustände, weil der nämliche Körper dem Gefühle des Einen als warm und dem eines Andern als kalt erscheint. Aber auch Gestalt und Ausdehnung stellen sich dem gleichen Auge in verschiedenen Abständen, oder mehreren Augen von verschiedener Beschaffenheit bei gleichem Abstand, abweichend dar, und sie können also nicht die Bilder eines unabhängig von der Intelligenz für sich bestehenden und fest bestimmten Dinges seyn. Man beweist, daß die Süßigkeit nicht wirklich in dem geschmeckten Gegenstande sich befindet, weil dieser Gegenstand unverändert bleiben und dennoch, wenn durch ein Fieber oder eine andere Ursache in der Empfänglichkeit unserer Geschmacksnerven eine Veränderung hervorgebracht wird, als bitter sich uns kundgeben kann. Aber man ist nicht minder berechtigt, zu sagen, daß die Bewegung nicht unabhängig von unserem Bewußtseyn Statt findet, weil jede Bewegung, ohne irgend eine äußere Veränderung, uns langsamer zu seyn scheint, sobald die Folge der Vorstellungen in unserem Gemüth an Schnelligkeit zunimmt. Indessen muß von dieser Art der Beweisführung eingestanden werden, daß sie nicht sowohl gewiß macht, es gebe in einem äußeren Gegenstande keine Ausdehnung, Farbe, u. s. w., als vielmehr nur zeigt: wir vermögen nicht durch den Sinn zu erkennen, was die wahre Ausdehnung oder Farbe an dem Gegenstande sey [1]).

1) l. c. §. 14 u. 15.

Erwägen wir die Bedeutung, welche die gründlichsten Philosophen nach ihrer eigenen Erklärung mit dem Ausdrucke der „materiellen Substanz" verbinden, so finden wir, sie bezeichnen mit diesen Worten nur die Vorstellung eines Seyenden überhaupt, zugleich mit dem relativen Begriffe, daß dies Seyende der Träger, das Substrat der Ausdehnung und anderer Bestimmungen sey. Nun ist aber die Vorstellung des Seyenden überhaupt die abstracteste und undenkbarste, die es nur gibt, und der Begriff eines Trägers von Bestimmungen ist gleichfalls keiner Verdeutlichung fähig und schlechthin unverständlich [1]).

Gesetzt aber einmal, es sey möglich, daß dichte, gestaltete, bewegliche Substanzen unabhängig von der Seele existiren, welche den Vorstellungen, die wir von Körpern haben, entsprechen, wie sollte es dann für uns möglich seyn, diese Existenz zu erkennen? Wir müßten sie entweder durch die Sinne, oder durch die Vernunft erkennen. Die Sinne aber gewähren uns nur die Erkenntniß ihrer unmittelbaren Objecte, mag man diese nun Sensationen oder Eindrücke, oder wie man sonst will, nennen. Sie belehren uns keineswegs darüber, daß Dinge außerhalb der Intelligenz oder nicht-wahrgenommene existiren, die den wahrgenommenen Objecten gleichen. Dies geben die Vertheidiger der Realität der Materie selbst zu. Mithin müßten wir die Anerkennung der Außendinge unserer Vernunft verdanken, welche ihre Existenz als Folge aus dem von den Sinnen unmittelbar Angeschauten herleitete. Hier läßt sich nun aber kein

1) l. c. §. 16 u. 17.

die Vernunft bestimmender Grund erblicken, da jene Vertheidiger selbst nicht behaupten, daß ein nothwendiger Zusammenhang zwischen den Dingen und unseren Vorstellungen bestehe. Allgemein wird zugestanden, daß wir möglicher Weise im Besitz aller der Vorstellungen seyn könnten, die uns jetzt angehören, wenn es gleich außerhalb unseres Bewußtseyns keine existirende Körper gäbe, welche ihnen entsprächen. Offenbar ist also die Voraussetzung einer körperlichen Außenwelt zur Erklärung des Vorhandenseyns unserer Vorstellungen nicht nothwendig. Denn man räumt ein, daß letztere zuweilen in uns entstehen und daß sie möglicher Weise immer in der Ordnung, in der sie gegenwärtig wirklich auf einander folgen, hervortreten könnten, ohne daß hierbei körperliche Dinge im Spiele wären. Auch wird die Erklärung des Ursprunges unserer Vorstellungen durch die Voraussetzung realer Körper nicht leichter und verständlicher. Die Materialisten erkennen ihre eigene Unfähigkeit an, zu begreifen, auf welche Weise ein Körper auf einen Geist zu wirken vermöge oder wie es möglich sey, daß eine Vorstellung der Seele eingeprägt werde. Die Thatsache des Entstehens von Vorstellungen oder Sinneswahrnehmungen in unserer Seele kann also zur Annahme der Materie oder der körperlichen Substanzen keinen Grund darbieten, da zugestandner Weise dies Entstehen mit und ohne eine solche Annahme gleich unerklärlich bleibt [z]).

z) l. c. §. 18—22. Zum Schlusse seiner Argumentation gegen die Ueberzeugung von der realen Körperlichkeit der sinnenfälligen Außendinge beruft sich Berkeley noch einmal auf die Undenkbarkeit der Annahme, daß ein sinnenfälliger Gegenstand außerhalb des Bewußtseyns existiren

140. Nach dem Bisherigen ist es keinem Zweifel mehr unterworfen, daß aus der Wirksamkeit einer unkörperlichen, mithin einfachen und untheilbaren, thätigen Substanz, des Geistes, alle Vorstellungen entspringen [1]). Insofern der Geist Vorstellungen bloß auffaßt, heißt er „der Verstand oder das Erkenntnißvermögen," insofern er Vorstellungen hervorbringt und bearbeitet [2]), heißt er

könne, als auf den entscheidenden Hauptgrund für ihre Ungültigkeit, mit folgenden bemerkenswerthen Worten (§. 22.): I am affraid I have given cause to think, I am needlesly prolix in handling this subject. For to what purpose is it to dilate on that which may be demonstrated with the utmost evidence in a line or two, to any one that's capable of the least reflexion? It is but looking into your own thoughts, and so trying whether you can conceive it possible for a sound, or figure, or motion, or colour, to exist without the mind, or unperceiv'd. This easy tryal may perhaps make you see, that what you contend for, is a downright contradiction. Insomuch that I am content to put the whole upon this issue; if you can but conceive it possible for one extended, moveable substance, or in general, for any one idea or any thing like an idea to exist otherwise than in a mind perceiving it, I shall readily give up the cause. And as for all that compages of external bodies you contend for, I shall grant you its existence, tho' you cannot either give me any reason why you believe it exists, or assign any use to it when it is supposed to exist. I say, the bare possibility of your opinion being true, shall pass for an argument that it is so.

1) l. c. §. 26.

2) l. c. §. 27. A spirit is one simple, undivided, active being, as it perceives ideas, it is called the *understanding*, and as it produces or otherwise operates about them, it is called the *will*.

„der Wille.“ Unsere Vorstellungen sind alle etwas durchaus Passives und Unthätiges, so daß nie die eine in der andren eine Veränderung verursachen kann, wie die bloße Betrachtung derselben deutlich zeigt. Da sie nur in unserer Seele existiren, so findet sich in ihnen nichts Anderes, als das, was wir in ihnen wahrnehmen. Nun wird niemand, wenn er auf sie achtet, sowohl in den sinnlichen, als in denen der Reflexion irgend eine Kraft oder Thätigkeit entdecken. Mithin ist so etwas auch nicht in ihnen enthalten [1]). Aus diesem Grunde können wir uns von einer Seele oder einem Geiste keine wirkliche unmittelbare Vorstellung bilden. Die bezeichnete Eigenthümlichkeit der Vorstellungen verstattet ihnen nicht, durch Aehnlichkeit oder Abbildung uns das Thätige darzustellen. Eine geringe Aufmerksamkeit auf uns selbst belehrt uns darüber, daß es schlechthin unmöglich ist, eine Vorstellung zu haben, welche dem wirksamen Principe der Bewegung und Veränderung der Vorstellungen in uns gliche. Die Natur des Geistes oder des Handelnden ist so beschaffen, daß sie nicht an sich selbst, sondern nur vermittelst der Wirkungen, die sie hervorbringt, wahrgenommen werden kann [2]).

1) l. c. §. 25. To be satisfied of the truth of this, there is nothing else requisite but a bare observation of our ideas. For since they and every part of them exist only in the mind, it follows that there is nothing in them but what is perceiv'd. But whoever shall attend to his ideas, whether of sense or reflexion, will not perceive in them any power or activity, there is therefore no such thing contained in them.

2) l. c. §. 27.

Gewisse Vorstellungen hangen von unserem Willen ab und werden nach unserem Belieben in uns hervorgerufen. Diese sind die Erzeugnisse der Einbildungskraft. Hingegen die eigentlichen Sinnesempfindungen und Sinnesanschauungen haben nicht ein solches Verhältniß zu unserer Selbstthätigkeit. Sie entstehen unter gewissen regelmäßigen Bedingungen ganz unwillkürlich in uns. Folglich muß ein anderer Wille oder Geist vorhanden seyn, der sie in unserer Intelligenz hervorbringt [1]). Die Sinnesvorstellungen, die man reale Dinge zu nennen pflegt, sind kräftiger, lebhafter und deutlicher, als die Vorstellungen der Einbildungskraft, die man Bilder der Dinge nennt, und sind durch ihre Beständigkeit, Ordnung und Verknüpfung vor diesen ausgezeichnet. Sie treten in regelmäßigen Reihenfolgen hervor, durch deren bewunderungswürdigen Zusammenhang die Vollkommenheit ihres Urhebers hinlänglich bezeugt wird. Die bestimmten Regeln oder festgesetzten Weisen, nach denen der höchste Geist, von welchem wir abhangen, die Sinnesvorstellungen in uns erweckt, heißen „die Naturgesetze." Wir lernen diese durch die Erfahrung kennen, die uns darüber belehrt, daß gewisse Vorstellungen, im gewöhnlichen Laufe der Dinge, von bestimmten anderen begleitet werden [2]). Hierdurch wird uns eine Art von Vorhersehung zu Theil, die uns in den Stand setzt, un=

1) l. c. §. 28 u. 29.

2) l. c. §. 29 u. 30. Now the set rules or establish'd methods, wherein the mind, we depend on, excites in us the ideas of sense, are called the *laws of nature.* And these we learn by experience, which teaches us, that such and such ideas are attended with such and such other ideas, in the ordinary course of things.

feren Handlungen zum Besten unseres Lebens eine gehörige Einrichtung zu geben. Daß bestimmte Mittel zu bestimmten Zwecken führen, erkennen wir nicht durch Entdeckung eines nothwendigen Zusammenhanges zwischen unseren Vorstellungen, sondern lediglich durch Beobachtung der bestehenden Gesetze der Natur [1]). Das unveränderliche, gleichförmige Walten in der Natur offenbart auf das augenscheinlichste die Güte und Weisheit des herrschenden Geistes, dessen Wille jene Gesetze feststellt. Aber leider werden hierdurch die Gedanken der Menschen insgemein keinesweges zu Ihm hingeleitet, sondern sie wenden sich, statt zu der wahren Ursache, zu vermeintlichen unmittelbaren Ursachen der Begebenheiten. Bemerkt man, daß auf gewisse Sinnesvorstellungen stets andere folgen und daß man nicht selbst hierbei sich thätig erweist, so eignet man sogleich Kraft und Thätigkeit diesen Vorstellungen zu und macht die eine zur Ursache der andern, obgleich nichts ungereimter und undenkbarer seyn kann [2]). So schließt man z. B. die Sonne sey die Ursache der Hitze, weil man durch das Gesicht eine gewisse runde, leuchtende Gestalt, und zugleich durch das Gefühl die Sinnesempfindung, die man Hitze nennt, auffaßt. Aber die Verknüpfung unserer Vorstellungen begreift nicht wahrhaft den Zusammenhang von Ursache und Wirkung, sondern nur das Verhältniß eines Zeichens zu dem bezeichneten Gegenstand in sich [3]). Das Feuer,

1) l. c. §. 31.

2) l. c. §. 32.

3) l. c. §. 65. The connexion of ideas does not imply the relation of *cause* and *effect*, but only of a *mark* or *sign* with the thing *signified*.

welches wir sehen, ist nicht die Ursache des Schmerzes, den wir bei Annäherung desselben empfinden, sondern bloß das Zeichen, welches uns vor dem Schmerze warnt. Das Geräusch, das wir hören, ist nicht die Wirkung einer Bewegung oder des Zusammenstoßens von Körpern, sondern das Zeichen hiervon. Der Grund, warum Vorstellungen zu Maschinen, d. h. zu künstlichen und regelmäßigen Verbindungen vereinigt werden, ist kein anderer, als derjenige, dem zufolge man Buchstaben zu Worten verknüpft. Damit wenige ursprüngliche Vorstellungen eine große Anzahl von Wirkungen und Handlungen bezeichnen können, müssen sie auf mannigfaltige Weise mit einander combinirt werden, und damit ihr Gebrauch ein beharrlicher und allgemeiner sey, müssen diese Combinationen nach Regeln und mit einer weisen Erfindung gebildet werden. Auf solchen Wegen wird uns ein unübersehbarer Reichthum von Belehrungen zugeführt, die uns darüber Aufschluß geben, was wir von gewissen Thätigkeiten zu erwarten haben und was für Weisen geeignet sind, um gewisse Vorstellungen zu erwecken. Dies ist allein der deutliche Begriff, den man mit den Worten verbinden kann: daß wir durch Unterscheidung der Gestalt, der Verflechtung und des Mechanismus der inneren Theile von Körpern, mögen sie natürliche oder künstliche seyn, den verschiedenen Nutzen und die Eigenthümlichkeiten, die hierauf beruhen, oder die Natur des Dinges entdecken [1]). Offenbar sind wir im Stande, diese Dinge, welche unter dem Begriffe mitwirkender oder zur Hervorbringung von Wirkungen zusammentreffender Ur-

1) l. c.

sachen so unerklärlich sind und in so auffallende Ungereimtheiten unseren Verstand verwickeln, auf eine sehr natürliche Weise zu erklären und von ihnen einen angemessenen und ungesucht sich darbietenden Gebrauch zu machen, wenn wir sie bloß als Merkmale oder Zeichen, die zum Behuf unserer Belehrung gegeben sind, betrachten. Ihnen nachzuspüren und zu streben, daß diese Sprache des Urhebers der Natur von uns verstanden werde, sollte die Aufgabe der Naturphilosophie seyn, welche durch das Unternehmen, die Dinge aus körperlichen Ursachen zu erklären, die Gemüther der Menschen entfernt hat von dem thätigen Principe, von dem höchsten und weisesten Geist, in welchem wir leben, weben und sind [1]).

141. Die Theorie des Immaterialismus steht keinesweges mit der Mosaischen Erzählung von der Weltschöpfung im Widerspruche. Wenn uns gesagt wird, daß die Dinge beginnen oder aufhören zu existiren, so müssen wir uns nur hüten, diese Ausdrücke auf das Verhältniß der Dinge zu Gott anzuwenden, da sie bloß von dem Verhältnisse derselben zu den geschaffenen Intelligenzen gelten. Gott kennt alle Gegenstände von Ewigkeit her, oder, was dasselbe sagt, sie besitzen sämmtlich in seinem Geist eine ewige Existenz. Jedoch wann sie vermöge eines göttlichen Beschlusses anfangen, für die erschaffenen Geister, denen sie zuvor verborgen waren, erkennbar zu werden, dann treten sie ein in ein neues, nämlich relatives Daseyn rücksichtlich auf diese Geister. Den Bericht also, den uns Moses von der Schöpfung

1) l. c. §. 66.

gegeben hat, müssen wir so verstehen, daß die verschiedenen Theile der Welt nach und nach den endlichen Geistern wahrnehmbar geworden sind, die mit den Fähigkeiten begabt wurden, von denen das Anschauungsvermögen abhangt, so daß in der Folge die Gegenwart dieser Geister zureichte, um die Welt zu gewahren. Dies ist der buchstäbliche und natürliche Sinn der Worte, deren sich die heilige Schrift bei der Schöpfungslehre bedient und in denen durchaus nicht die Rede ist von einem materiellen Substrate der Dinge, oder von einem Werkzeug oder von einer Gelegenheit ihrer Hervorbringung, oder auch von ihrer unbedingten Existenz. Wollte man hierüber nähere Untersuchungen anstellen, so würde man finden, daß die vernünftigsten und gläubigsten Menschen, die zu dem Dogma der Schöpfung sich bekennen, auch niemals an dergleichen hierbei gedacht haben [1]).

Ueberhaupt gewährt die Theorie des Immaterialismus sowohl der Religion als der Philosophie die augenscheinlichsten Vortheile. Das Daseyn Gottes und die Unsterblichkeit der Seele, diese beiden Hauptpunkte der religiösen Ueberzeugung, lassen sich ihr zufolge mit der größten Klarheit und der unmittelbarsten Evidenz beweisen. Unter der Existenz Gottes verstehen wir nicht mehr die eines dunkeln und allgemeinen Urgrundes der Dinge, von welchem wir keinen Begriff haben, sondern die Existenz eines Wesens, dessen geistige Natur, Allgegenwart, Vorsehung, Allwissenheit, und unbeschränkte Macht und Güte wir eben so leicht zu erkennen im Stande sind, als das Daseyn der sinnenfälligen Gegenstände, das im

1) Dialogues between Hylas and Philonous, third dial.

richtigen Sinne dieses Wortes eben so zweifellos ist, als unser eignes Seyn. Und hinsichtlich auf die menschlichen Wissenschaften, von wie vielen Verwirrungen, Dunkelheiten und Widersprüchen werden wir befreit, in welche die Annahme einer absoluten Existenz der Materie die Denker geführt hat! Verwerfen wir diese Annahme und die körperlichen Ursachen, und lassen wir statt dessen nur die Wirksamkeit eines schlechthin vollkommenen Geistes gelten, so gewinnen alle Wirkungen der Natur eine denkbare und leichte Erklärung. Die Erscheinungen sind bloße Vorstellungen, weil Gott ein reiner Geist ist. Sie weisen uns auf die grenzenlose Macht ihrer Ursache hin, da wir wissen, daß Gott ein thätiges und allvermögendes Wesen ist. Wir können in ihnen die Ordnung, die Regelmäßigkeit und den Nutzen nicht genug bewundern, aber Gott besitzt eine unendliche Weisheit und seine Vorsehung erstreckt sich über Jegliches. So wird in der Physik Alles erklärlich und begreiflich, und in der Metaphysik verschwinden auf immer die erfolglosen Untersuchungen über das abstracte Seyn und Wesen, über die substantiellen Formen, die materiellen Principien, über das Princip der Individuation, den Ursprung der Vorstellungen, und über die Art, wie zwei von einander unabhängige und einander durchaus entgegengesetzte Substanzen, der menschliche Geist und die Materie, wechselsweise auf einander einzuwirken vermögen. Selbst die Mathematik gewinnt sehr an Klarheit und Leichtigkeit, wenn man die Voraussetzung des vom Vorstellen unabhängigen Daseyns der sinnenfälligen Dinge aufgibt. Denn die mit der größten Schwierigkeit behafteten Speculationen und die anstößigsten Paradoxen, die sich in

ihr darbieten, beruhen auf dem Begriffe der unendlichen Theilbarkeit einer endlichen Ausdehnung, welcher mit jener Voraussetzung steht und fällt. Endlich wird dem Skepticismus der alten und der neuern Zeit Alles hinweggenommen, worauf er sich stützen und wogegen er seine Angriffe richten kann, indem die Frage nach dem Zusammenhange zwischen den Außendingen und den in unserer Seele befindlichen Vorstellungen derselben die frühere Bedeutung verliert [1]).

### b. Hume's Skepticismus.

142. Wie Berkeley, ging auch Hume [2]) bei seinen Untersuchungen über das menschliche Erkenntnißvermögen

1) l. c.

2) David Hume, auch als Geschichtschreiber durch sein classisches Werk, History of England (Lond. 1762 — 70. VIII voll. 4.), berühmt, ward 1711 zu Edinburgh geboren. Den größten Theil seines Lebens brachte er frei von Staatsdiensten in einer Muße zu, die er seinen Studien und schriftstellerischen Arbeiten in den Fächern der Philosophie und der Geschichte widmete. Von 1763 bis 1766 hielt er sich als Legationssecretair des Englischen Gesandten am französischen Hofe, Grafen von Hertfort, zu Paris auf; 1767 ward ihm in London der Posten eines Unterstaatssecretairs verliehen, den er aber nur zwei Jahre bekleidete, worauf er sich 1769 nach seiner Vaterstadt zurückbegab, um daselbst den Rest seiner Tage zu verleben. Er starb 1776. In seiner Selbstbiographie (the life of Dav. Hume written by himself. Lond. 1777. 12.) schildert er seinen Charakter mit folgenden Worten, denen die Nachrichten und Urtheile mehrerer seiner Freunde über ihn eine volle Bestätigung geben: „ich bin, oder vielmehr ich war (denn dies ist die Sprache, die sich jetzt für mich ziemt) ein Mann von einer sanften Gemüthsart, Herr über mich selbst, offen-

von der durch Locke in England und in Frankreich herrschend gewordenen erkenntnißtheoretischen Grundansicht

heiter und gesellig, zur Freundschaft gestimmt, des Hasses nur in geringem Grade fähig, und in allen meinen Leidenschaften gemäßigt. Selbst die Begierde nach litterarischem Ruhm, meine herrschende Leidenschaft, hat meinen Sinn, ungeachtet so mancher fehlgeschlagenen Hoffnung, nie mürrisch gemacht. Mein Umgang war weder jungen und flüchtigen, noch fleißigen und einsichtsvollen Personen unangenehm. An der Gesellschaft tugendhafter Frauen fand ich ein besonderes Vergnügen und nie habe ich Ursache gehabt, mit ihrem Betragen gegen mich unzufrieden zu seyn. Für meine Freunde fand sich keine Veranlassung, irgend einen Umstand in meinem Betragen oder in meiner Gesinnung rechtfertigen zu müssen, nicht als wenn die Fanatiker nicht geneigt gewesen wären, Fabeln zu meinem Nachtheile zu schmieden und zu verbreiten; aber sie haben nie auch nur eine einzige erfinden können, die irgend eine Wahrscheinlichkeit gehabt hätte." — Seine philosophische Hauptschrift „an Enquiry concerning human understanding" (zuerst erschienen Lond. 1748. 8.) findet sich auch in der Sammlung seiner vermischten, größeren Theiles moralischen und politischen Abhandlungen „Essays and Treatises on several subjects in IV voll. Lond. 1770. 8., in II voll. Lond. 1784. 8. Sie ist nebst den übrigen, im zweiten Bande der Essays (Ausgabe von 1784) enthaltenen Abhandlungen (a Dissertation on the passions, an Enquiry concerning the principles of morals, the natural History of religion) als Umarbeitung eines größeren Werkes zu betrachten, mit welchem er zuerst als Schriftsteller auftrat, aber wenig Beifall gewann, und welches den Titel führt: a Treatise of human nature being an attempt to introduce the experimental method of reasoning into moral subjects. Lond. 1788. 3 voll. 4. Ueber das Verhältniß jener späteren Arbeiten zu dieser früheren erklärt er sich folgendermaßen in dem Vorberichte zu dem genannten zweiten Bande: Most of the principles and reasonings, contained in this volume, were published

aus: daß alle Materialien unseres Denkens theils aus der äußeren, theils aus der innern Wahrnehmung entspringen und daß nur ihre Mischung und Zusammensetzung das Geschäft des Verstandes und des Willens sey [x]). Hierbei suchte er aber schärfer, als Locke, den Begriff der „Gedanken oder Vorstellungen" zu bestimmen und ihn enger zu begrenzen, wodurch er die Zweideutigkeiten und Mißverständnisse ganz zu beseitigen hoffte, von denen nach seiner Meinung Locke nicht weniger, als dessen Gegner in den Untersuchungen über die Natur und Realität der Vorstellungen und namentlich auch in der Behandlung der Streitfrage: ob es angeborne Vorstellungen gebe, oder nicht, irre geführt worden [a]).

in a work in three volumes, called „a Treatise of human nature", a work which the author had projected, before he left college, and which he wrote and published not long after. But not finding it successfull, he was sensible of his error in going to the press to early, and he cast the whole anew in the following pieces, where some negligences in his former reasoning and more in the expression, are, he hopes, corrected. Seine Darstellung ist gewählt und geschmackvoll und nicht minder ausgezeichnet durch ihre Klarheit.

x) An Enquiry conc. hum. underst. Sect. II. (edit. 1784.) pag. 19.: In short, all the materials of thinking are derived either from our outward or inward sentiment, the mixture and composition of these belongs alone to the mind and will.

a) l. c. Notes to the sec. vol. pag. 471 u. 472.: To be ingenuous, I must own it to be my opinion, that Locke was betrayed into this question by the schoolmen, who, making use of undefined terms, draw out their disputes to a tedious length, without ever touching the point in question.

Zu diesem Behufe macht er auf den Unterschied aufmerksam, der zwischen der wirklichen Empfindung sowohl sinnenfälliger Gegenstände, als auch der eigenen Gemüthszustände, und zwischen der Vergegenwärtigung der einen und der anderen vermittelst des Gedächtnisses und der Einbildungskraft Statt findet. Durch diese Vergegenwärtigung, bemerkt er, kann die Stärke und Lebhaftigkeit jener Empfindung niemals gänzlich erreicht, sondern die Eigenthümlichkeit derselben nur einigermaßen nachgeahmt und nachgebildet werden. Daher lassen sich alle Wahrnehmungen der Seele in zwei Classen oder Arten eintheilen, deren charakteristischer Unterschied in der Verschiedenheit des Grades ihrer Stärke und Lebhaftigkeit bestehe. Die minder starken und lebhaften heißen gewöhnlich „Gedanken oder Vorstellungen." Für die Wahrnehmungen der andern Classe kann füglich, in Ermanglung einer gebräuchlichen ihnen eigenthümlichen gemeinschaftlichen Bezeichnung, die Benennung „Eindrücke" gewählt werden [x]). Die Vorstellungen finden sich da-

x) l. c. pag. 18.: Here therefore we may divide all the perceptions of the mind into two classes or species, which are distinguished by their different degrees of force and vivacity. The less forcible and lively are commonly denominated *thoughts* or *ideas*. The other species want a name in our language and in most others; I suppose, because it was not requisite for any, but philosophical purposes, to rank them under a general term or appellation. Let us, therefore, use a little freedom, and call them *impressions*, employing that word in a sense somewhat different from the usual.

durch ein, daß wir auf die Eindrücke reflectiren [1]) und sie sind sämmtlich nur Copieen der letzteren [2]).

Daß sich die Gedanken dergestalt zu den Eindrücken verhalten, wird durch folgende zwei Beweise einleuchtend. 1) Wenn wir die ersteren zergliedern, wie zusammengesetzt oder erhaben sie auch seyn mögen, so entdecken wir immer, daß sie sich in einfache Vorstellungen auflösen, welche vorgehenden äußeren oder inneren Empfindungen nachgebildet sind. Selbst diejenigen Begriffe, die, bei dem ersten Anblicke, von einer solchen Entstehungsweise am weitesten entfernt zu seyn scheinen, erweisen sich bei näherer Betrachtung als zu ihr gehörig. Z. B. die Vorstellung von Gott, d. h. von einem allwissenden, allweisen und unendlich guten Wesen, entspringt aus der Reflexion auf die Thätigkeiten unseres eigenen Geistes, wobei wir die Eigenschaften der Güte und Weisheit ins Grenzenlose steigern. Wer diese Behauptung nicht ohne Ausnahme gelten lassen wollte, könnte nur auf eine einzige Art sie widerlegen. Er weise, wenn er es vermag, eine Vorstellung nach, die nicht aus dieser Quelle abgeleitet ist. Uns würde es dann zukommen, den ihr entsprechenden Eindruck aufzuzeigen. 2) Wir finden ferner allezeit, daß ein Mensch, der aus Mangel an dem erfoderlichen

1) l. c. By the term *impression*, then, I mean all our more lively perceptions, when we hear, or see, or feel, or love, or hate, or desire, or will. And impressions are distinguished from ideas, which are the less lively perceptions, of which we are conscious, when we reflect on any of those sensations or movements above mentioned.

2) l. c. pag. 19.

Organ einer gewissen Art von Sinneswahrnehmungen nicht fähig ist, eben so wenig Empfänglichkeit für die ihnen entsprechenden Vorstellungen besitzt. Ein Blinder kann sich von Farben, ein Tauber von Tönen keinen Begriff machen. Gibt man Beiden den fehlenden Sinn wieder, so eröffnet man mit den Empfindungen desselben auch einer neuen Reihe von Gedanken den Zugang. Der nämliche Fall ist vorhanden, wenn ein Gegenstand, der eine bestimmte Empfindung anzuregen geeignet ist, noch nie auf das Organ gewirkt hat. Ein Lappländer oder Neger hat von dem Geschmacke des Weines keinen Begriff. Auf eine ähnliche Weise kann sich ein Mensch von sanfter Gemüthsart keine rechte Vorstellung von einer eingewurzelten Rachsucht oder Grausamkeit bilden und einem Egoisten fällt es schwer, sich Freundschaft und Edelmuth in ihrer ganzen Größe zu denken [1]).

Der aufgestellte Satz, der an sich selbst so einfach und verständlich ist, vermag auch für jeden philosophischen Streit eine gleiche Verständlichkeit herbeizuführen und das verworrene Geschwätz zu verbannen, welches so lange die Stelle der metaphysischen Untersuchungen eingenommen und diese in Mißcredit gebracht hat. Alle Vorstellungen, insbesondere die abstracten, sind ihrer Natur nach matt und dunkel, sie besitzen nur wenig Haltbares für die Seele und können leicht mit anderen ähnlichen verwechselt werden. Haben wir uns aber zu ihrer Bezeichnung öfters eines Wortes bedient, wenn gleich ohne deutlichen Begriff, so sind wir geneigt, uns einzubilden, daß ein bestimmter Begriffsinhalt mit dem=

1) l. c. pag. 19—22.

selben verknüpft sey. Auf der anderen Seite zeigen sich alle Eindrücke, also die inneren, wie die äußeren Empfindungen, kräftig und lebhaft. Die Grenzen, welche sie von einander trennen, sind genauer festgesetzt, und in Ansehung ihrer geräth man nicht leicht in einen Irrthum oder in ein Mißverständniß. So oft wir daher den Verdacht hegen, daß ein philosophisches Kunstwort bedeutungs- und sinnlos gebraucht werde, was nur zu häufig geschieht, brauchen wir bloß zu fragen: von welchem Eindruck ist diese vermeintliche Vorstellung abgeleitet? Die Unmöglichkeit, für sie einen Eindruck nachzuweisen, ist dann zureichend, unserer Vermuthung eine vollkommene Bestätigung zu geben. Indem wir die Eigenthümlichkeit unserer Vorstellungen in ein so helles Licht versetzen, dürfen wir mit Fug und Recht hoffen, alle Streitigkeiten zu entfernen, die nur immer über ihre Natur und Realität erhoben werden können [1]).

1) l. c. pag. 22. Hierbei bemerkt Hume in Bezug auf die Frage, ob es angeborne Vorstellungen gebe, Note [A] p. 22.: Es ist wahrscheinlich, daß von den Denkern, welche die angebornen Vorstellungen geläugnet haben, nichts Anderes gemeint worden, als dies: daß alle Vorstellungen Copieen von Eindrücken sind. Die Ausdrücke aber, deren sie sich bedienen, sind nicht mit solcher Vorsicht gewählt, noch so genau bestimmt, daß sie ihre Lehre gegen jedes Mißverständniß sichern können. Denn was bedeutet der Ausdruck „angeboren“? Ist er gleichgeltend mit „natürlich“, so muß man zugeben, daß alle Wahrnehmungen und Vorstellungen angeboren oder natürlich sind, man mag das letztere Wort in jedem möglichen Sinne nehmen und das Natürliche dem Ungewöhnlichen, oder dem Künstlichen oder dem Wunderbaren entgegensetzen. Versteht man aber unter dem

143. Die Thatsache ist allgemein bekannt, daß die verschiedenen Gedanken oder Vorstellungen, die wir besitzen, mit einander verknüpft sind, und daß in unserer Erinnerung oder auch in unserer Einbildung die eine durch die andere mit einer gewissen Methode und Regelmäßigkeit herbeigezogen wird. Jedoch hat noch kein Philosoph bisher es unternommen, die Gründe dieser Association aufzuzählen oder zu classificiren. Sie scheinen auf drei Classen zurückgeführt werden zu können, nämlich auf die Verhältnisse 1) der Aehnlichkeit, 2) der Angrenzung in zeitlicher oder räumlicher Hinsicht, 3) der Ursache und Wirkung [1]). Die Bedeutsamkeit dieser Ver-

„Angebornen" das mit unserer Geburt Gleichzeitige, so scheint der ganze Streit bedeutungslos zu seyn; denn es ist nicht der Mühe werth, zu untersuchen, ob das Denken vor oder nach unserer Geburt beginne. Ferner ist das Wort „Vorstellung" insgemein, sowohl von Locke als von Anderen, sehr unbestimmt gebraucht worden, so daß es ohne Unterschied unsere Wahrnehmungen bezeichnet, ebensowohl unsere Sinnesempfindungen und Gemüthsbewegungen, als unsere Gedanken. Aber dann möchte man wissen, was eigentlich gemeint sey bei der Behauptung, daß die Selbstliebe oder der Unwille über Beleidigungen oder die Geschlechtsliebe nicht angeboren seyn. Nimmt man hingegen die Worte „Eindrücke und Vorstellungen" in dem oben erklärten Sinn, und versteht man unter „angeboren", was ursprünglich und keiner vorhergehenden Wahrnehmung nachgebildet ist, so darf man behaupten, daß alle unsere Eindrücke angeboren und unsere Vorstellungen nicht angeboren sind.

1) l. c. Sect. III. pag. 24. To me, there appear to be only three principles of connexion among ideas, namely: resemblance, contiguity in time or place, and cause or effect.

hältnisse für die Verbindung unserer Vorstellungen unterliegt keinem Zweifel. Ein Gemälde leitet unsere Gedanken natürlicher Weise auf sein Urbild, nach dem Principe der Aehnlichkeit; die Erwähnung eines Zimmers in einem Hause führt die Betrachtung oder das Gespräch auf die übrigen Theile des Gebäudes, nach dem Principe der Angrenzung; und gedenken wir einer Verwundung, so können wir nicht wohl umhin, auch den Schmerz, von dem sie begleitet ist, uns vorzustellen, nach dem Principe der Ursache und Wirkung. Ob aber jene Angabe vollständig ist, ob es nicht außer den angeführten Gründen der Association unserer Vorstellungen noch andere gibt, das läßt sich nicht leicht auf eine für Jedermann befriedigende Weise entscheiden. Alles, was man hier thun kann, beschränkt sich darauf, daß man verschiedene einzelne Fälle durchgeht und das Princip sorgfältig prüft, welches mehrere Gedanken an einander bindet, wobei man nicht eher sich zufrieden geben darf, bis man dasselbe so allgemein, als möglich, gemacht hat. So findet man z. B., daß der Contrast oder der Widerstreit ebenfalls eine Verknüpfung unter den Vorstellungen hervorbringt. Dieser Grund ist aber vielleicht als zusammengesetzt aus der Causalität und der Aehnlichkeit zu betrachten. Wo zwei Gegenstände einander widerstreiten, da hebt der eine den andern auf, also ist in der Ursache der Vernichtung eines Gegenstandes und in der Vorstellung seiner Vernichtung die Vorstellung seiner früheren Existenz eingeschlossen. Je mehr Fälle wir nun sammeln und je sorgfältiger wir sie prüfen, desto fester wird unsere Ueberzeugung werden, daß die gegebene Auf-

zählung der allgemeinen Gründe, unter welche sie fallen, vollständig und erschöpfend ist [1]).

144. Alle Gegenstände der menschlichen vernünftigen Erkenntniß oder Untersuchung zerfallen nach einem einfachen Eintheilungsgrund in zwei Gattungen. Sie sind entweder Beziehungen zwischen unseren Vorstellungen, oder Thatsachen [2]). Zur ersten Classe gehören die Geometrie und Arithmetik und überhaupt alle Sätze, welche theils auf eine unmittelbar anschauliche Weise, theils durch Demonstration gewiß sind. Behauptungen dieser Gattung werden durch die bloße Wirksamkeit des Denkvermögens zu Stande gebracht, ohne von irgend einem existirenden Ding in der Welt abzuhangen. Gesetzt auch, es gäbe keinen Kreis oder Triangel in der Natur, so würden dennoch die von Euklides demonstrirten Wahrheiten für immer ihre einleuchtende Gewißheit behalten. Thatsachen dagegen erlangen ihre Zuverlässigkeit nicht auf solche Weise. Das Gegentheil einer jeden Thatsache ist immer möglich, weil es nie einen Widerspruch enthalten und weil es von dem Verstande mit eben so großer Leichtigkeit und Deutlichkeit gedacht werden kann, als wenn es der Wirklichkeit entspräche. Der Satz: die Sonne wird morgen nicht aufgehen, ist nicht weniger denkbar und eben so widerspruchslos, als der entgegengesetzte: sie wird morgen aufgehen. Vergeblich würden wir uns daher bemühen, seine Falschheit zu demonstri-

1) l. c. p. 24 u. 25.

2) l. c. Sect. IV. P. I. pag. 27.: All the objects of human reason or enquiry may naturally be divided into two kinds, to wit, relation of ideas, and matters of fact.

ren. Wäre er auf eine durch Demonstration erweisliche Art falsch, so müßte er einen Widerspruch enthalten und könnte von unserem Verstande nicht mit Deutlichkeit gedacht werden [1]).

Nun fragt es sich, worauf unsere Ueberzeugung von dem wirklichen Daseyn der Dinge und Thatsachen in allen den Fällen beruht, wo sie uns nicht durch das unmittelbare Zeugniß der Sinne und durch Vergegenwärtigung des unmittelbar Wahrgenommenen im Gedächtnisse zu Theil geworden. Hier finden wir, daß unsere Schlüsse, welche Thatsachen betreffen, insgesammt auf das Verhältniß von Ursache und Wirkung sich gründen [2]). Nur durch Hülfe dieses Verhältnisses sind wir im Stande, über die Grenzen des durch Sinnesanschauung und Erinnerung für uns gewiß Gewordenen in Hinsicht auf die Anerkennung von Thatsachen hinauszugehen. Erkundigt man sich z. B. bei Jemanden, warum er glaubt, daß sein Freund gegenwärtig in einem entfernten Lande verweile, so wird er einen Grund angeben, der in einer andern Thatsache besteht, er wird sich auf einen von seinem Freund empfangenen Brief oder auf seine Kenntniß der früheren Entschlüsse desselben berufen. Trifft Jemand eine Uhr oder ein anderes Kunstwerk auf einer unbewohnten Insel an, so wird er schließen, daß ehemals Menschen hier sich aufgehalten haben. Immer setzt man bei Schlüssen über Thatsachen voraus, daß ein auf das Verhältniß von Ursache und Wirkung zurückzuführender

1) l. c. pag. 27 u. 28.

2) l. c. All reasonings concerning matter of fact seem to be founded on the relation of cause and effect.

Zusammenhang zwischen der für die Wahrnehmung vorhandenen und der anderen nicht wahrgenommenen besteht, welche aus ihr gefolgert wird [1]).

Denken wir ferner über die Quelle nach, aus der unsere Erkenntniß dieses Verhältnisses entspringt, so ergibt sich als Resultat einer unbefangenen Prüfung: sie wird in keinem Falle durch Schlüsse a priori gewonnen, sondern durchaus nur durch die Erfahrung, insofern wir bemerken, daß individuelle Objecte beständig mit einander verknüpft sind [2]). Um die Gültigkeit dieser Wahrheit einzusehen, erwäge man nur, wie unser Verstand verfahren müßte, wenn uns ein Gegenstand vorgelegt würde, über dessen Wirkungen wir einen Ausspruch thun sollten, ohne vorhergegangene Beobachtungen zu Rathe zu ziehen. Er müßte irgend einen Erfolg erfinden oder ersinnen, welchen er dem Gegenstand als dessen Wirkung zuschriebe; und es ist offenbar, daß eine solche Erfindung etwas ganz Willkürliches seyn würde. Unmöglich könnte ihm auch die sorgfältigste Untersuchung dazu verhelfen, daß er die Wirkung in der vorausgesetzten Ursache entdeckte. Denn die Wirkung ist etwas von der Ursache ganz und gar Verschiedenes und kann folglich in dem Begriffe der letzteren nicht aufgefunden werden. Ein Stein z. B. oder ein Stück Metall in die Höhe geworfen

1) l. c. pag. 28. u. 29.

2) l. c. pag. 29.: I shall venture to affirm, as a general proposition, which admits of no exception, that the knowledge of this relation is not, in any instance, attained by reasonings a priori, but arises entirely from experience, when we find, that any particular objects are constantly conjoined with each other.

sen und ohne Stütze gelassen fällt sogleich wieder nieder. Aber a priori erkennen wir in dem Wurfe des Körpers keinen Umstand, durch welchen vielmehr die Vorstellung des Niederfallens, als der fortgesetzten Bewegung nach oben oder nach einer anderen Richtung hin erzeugt würde. Wenn uns also auch die Wirkung bekannt ist, so muß uns doch ihre Verbindung mit der Ursache als willkürlich erscheinen, da es immer manche andere Wirkungen gibt, welche für den Gesichtspunct der Vernunftbetrachtung völlig so angemessen und natürlich aus der Ursache hervorgehen können, als jene. Vergebens würde man darauf Anspruch machen, ohne den Beistand der Beobachtung und Erfahrung irgend einen besonderen Erfolg zu bestimmen und irgend eine Ursache oder Wirkung durch Folgerungen zu entdecken [1]).

Hierin erblicken wir den Grund, warum kein vernünftiger und bescheidener Philosoph jemals sich angemaßt hat, die oberste Ursache einer natürlichen Begebenheit anzugeben und überhaupt die Thätigkeit einer Kraft, die im Weltall irgend eine besondere Wirkung hervorbringt, deutlich zu erklären. Es wird zugestanden, daß die höchste Anstrengung der menschlichen Vernunft nur dahin gelangt, indem sie sich der Folgerungen aus der Analogie, aus der Erfahrung und Beobachtung bedient, die Gründe der Naturerscheinungen auf eine größere Einfachheit zurückzuführen und die Mannigfaltigkeit der besonderen Wirkungen einer kleineren Anzahl allgemeiner Ursachen unterzuordnen. Aber umsonst würde man sich bemühen, auch noch die Ursachen dieser allge-

1) l. c. pag. 30—32.

meinen Ursachen zu ergründen. Die letzten thätigen Kräfte und die Urgründe bleiben der menschlichen Wißbegierde und Nachforschung schlechterdings verborgen. Das Resultat aller Philosophie ist die Anerkennung der menschlichen Blindheit und Schwäche und dies dringt sich uns, troß unserer Bestrebungen, ihm auszuweichen oder es hinwegzuräumen, bei jeder Richtung unserer Untersuchungen auf. Auch die Geometrie, ungeachtet der mit Recht gepriesenen Genauigkeit ihrer Schlüsse, vermag es nicht, wenn sie von der Naturphilosophie zu Hülfe gezogen wird, dem bezeichneten Mangel abzuhelfen und zur Erkenntniß der obersten Ursachen zu führen. Jeder Theil der angewandten Mathematik setzt voraus, daß die Natur bei ihren Thätigkeiten an gewisse Gesetze gebunden sey, und das abstracte Denken wird nur dazu gebraucht, um entweder die Erfahrung in der Entdeckung dieser Gesetze zu unterstützen, oder den Einfluß der letzteren in besonderen Fällen zu bestimmen, wo er von einem abgemessenen Grade der Entfernung und der Quantität abhangt [1]).

145. Steht dies nun im Allgemeinen fest, daß unser vernünftiges Denken über Thatsachen durchaus auf der Anerkennung des Causalverhältnisses und daß diese Anerkennung lediglich auf der Erfahrung beruht, so haben wir noch ferner zu überlegen, welches bestimmte Princip den Schlüssen aus der Erfahrung zum Grunde liegt [2]).

1) l. c. pag. 33 u. 34.

2) l. c. P. II. pag. 35.

Unläugbar hält uns die Natur in einer großen Entfernung von ihren Geheimnissen. Sie vergönnt uns nur die Kenntniß weniger auf der Oberfläche befindlicher Eigenschaften der Gegenstände, während sie die Kräfte und Principien, von denen das Wirken dieser Gegenstände abhängig ist, vor unserem Blicke verhüllt. So belehren uns z. B. die Sinne über die Farbe, das Gewicht und die Bestandtheile des Brodes. Aber weder Sinne noch Vernunft verschaffen uns die Einsicht in die Eigenschaften, die es zur Nahrung und Erhaltung des menschlichen Körpers tauglich machen. Das Gesicht oder das Gefühl bringt uns die Vorstellung von der wirklichen Bewegung der Körper. Jedoch können wir uns nicht den entferntesten Begriff davon machen, worin die wundervolle Kraft besteht, vermöge welcher ein bewegter Körper unaufhörlich seinen Platz wechselt und die er nur durch Mittheilung an andere Körper verliert. Ungeachtet unserer Unwissenheit in Ansehung dieses wichtigsten Punctes setzen wir doch immer voraus, so oft wir ähnliche sinnenfällige Beschaffenheiten gewahren, daß an ihnen ähnliche verborgene Kräfte haften, und wir erwarten, daß aus ihnen Wirkungen entspringen werden, welche den uns durch Erfahrung bereits bekannten gleichen. Worauf gründet sich nun, so lautet die für uns hier in Betracht kommende Frage, dies Verfahren des Verstandes, da ihm doch die Erkenntniß der Kraft mangelt, durch welche ein Ding das andere hervorbringt, und da ihn kein a priori vorhandener Grund zur Folgerung des einen aus dem andern mit Nothwendigkeit bestimmt [1])?

1) l. c. pag. 36—48.

Die Antwort hierauf ist: es gründet sich lediglich auf die Gewohnheit. Denn wo immer durch die Wiederholung einer besonderen Handlung eine Geneigtheit in uns entsteht, die nämliche Handlung zu erneuern, ohne daß wir durch eine vernünftige Ueberlegung oder irgend eine Thätigkeit des Verstandes hierzu angetrieben werden, da sagen wir, daß eine solche Geneigtheit die Wirkung der Gewohnheit ist [1]). Vermittelst dieses Ausdruckes glauben wir zwar nicht, an sich betrachtet den letzten Grund der bezeichneten Neigung angegeben zu haben. Wir machen hiermit nur ein Princip in der menschlichen Natur bemerklich, welches allgemein anerkannt und durch seine Wirkungen bekannt genug ist. Jedoch findet wohl keine Möglichkeit Statt, unsere Untersuchungen weiter zu treiben und noch von diesem Grund einen Grund ausfindig zu machen, sondern wir müssen uns mit ihm als dem obersten begnügen, der sich bei der Beschränktheit unseres Erkenntnißvermögens für alle unsere Schlüsse aus der Erfahrung aufstellen läßt.

Die Gewohnheit ist also die große Führerinn des menschlichen Lebens. Sie allein macht die Erfahrung für uns brauchbar und läßt uns von der Zukunft eine Reihe von Ereignissen erwarten, welche den vergangenen entspricht. Ohne ihren Einfluß würden wir von den

1) l. c. pag. 48.: This principle is *custom* or *habit*. For wherever the repetition of any particular act or operation produces a propensity to renew the same act or operation, without being impelled by any reasoning or process of the understanding; we always say, that this propensity is the effect of custom.

Thatsachen nichts weiter erkennen, als was von ihnen den Sinnen und dem Gedächtniß unmittelbar gegenwärtig ist, und würden niemals wissen, wie wir Endzwecken Mittel anzupassen oder unsere natürlichen Fähigkeiten zur Hervorbringung irgend einer Wirkung anzuwenden haben [1]).

146. Der Unterschied zwischen dem bloß dichtenden Vorstellen und dem Glauben an die Wirklichkeit der Thatsachen liegt in einer Empfindung oder einem Gefühle, welches mit dem letzteren, aber nicht mit dem ersteren verbunden ist, welches von dem Einflusse des Willens nicht abhangt und daher nicht nach Belieben hervorgerufen oder entfernt werden kann [2]). Wie jede andere Empfindung, wird es von der Natur erregt und ist durch die besondere Lage bedingt, in welcher sich der Verstand unter gegebenen Verhältnissen befindet. Sobald ein Gegenstand dem Gedächtniß oder den Sinnen sich darbietet, so leitet er, zufolge der Macht der Gewohnheit, die Einbildungskraft unmittelbar zur Vergegenwärtigung eines anderen, gewöhnlich mit ihm verknüpften Objectes, und eine solche Vergegenwärtigung wird von einem Gefühle begleitet, welches die Verschiedenheit derselben von den luftigen Träumereien der Phantasie deutlich kundgibt. Hierin besteht die ganze Natur des Glaubens an Realität. Keine Thatsache

1) l. c. pag. 49.

2) l. c. P. II. pag. 52.: It follows, therefore, that the difference between *fiction* and *belief* lies in some sentiment or feeling, which is annexed to the latter, not to the former, and which depends not on the will, nor can be commanded at pleasure.

wird so fest von uns geglaubt, daß uns ihr Gegentheil nicht als denkbar erscheinen könnte. Mithin würde sich eine Vorstellung, die wir für wahr halten, von einer andern, die wir als bloße Einbildung oder als irrig anerkennen, durch nichts unterscheiden, wenn nicht ein gewisses Gefühl ihren Unterschied kenntlich machte. Der in Rede stehende Glaube ist hiernach nichts Anderes, als eine lebendigere, lebhaftere, kräftigere, festere und dauerhaftere Vorstellung von einem Gegenstand, als durch die Einbildungskraft allein jemals erreicht werden kann [1]). Diese Mannigfaltigkeit der ihn charakterisirenden Ausdrücke, die allerdings unphilosophisch erscheinen mag, beabsichtigt bloß diejenige Handlung des Verstandes zu bezeichnen, welche reale Dinge, oder was uns dafür gilt, uns näher stellt, als Dichtungen, ihnen mehr Wichtigkeit, als diesen, in unserem Denken verleiht und ihnen eine stärkere Einwirkung auf die Gemüthsbewegungen und auf die Einbildungskraft verschafft. Ist man über die Sache einig, so braucht man nicht über Worte zu streiten. Die Einbildungskraft hat über ihre sämmtlichen Vorstellungen zu gebieten, sie kann diese auf allen möglichen Wegen vereinigen, vermischen und verändern. Sie vermag Gegenstände genau mit den Umständen des Ortes und der Zeit zu ersinnen und sie mit so treuen Farben ausgemalt vor unsere Augen zu stellen, als wenn sie wirklich existirten. Jedoch den Glauben an die Realität zu bewirken ist sie nicht im Stande,

1) l. c. pag. 53.: I say then, that belief is nothing but a more vivid, lively, forcible, firm, steady conception of an object, than what the imagination alone is ever able to attain.

und hieraus leuchtet ein, daß dieser Glaube nicht auf der besonderen Beschaffenheit oder Ordnung der Vorstellungen beruht, sondern auf der Weise ihrer Fassung und auf dem begleitenden Gefühle. Diese Fassungsweise und dieses Gefühl läßt sich freilich nicht vollkommen erklären. Doch ist der „Glaube" der richtige und passende Name für die Sache, dessen Sinn für Jedermann im gemeinen Leben hinreichende Verständlichkeit besitzt. Und in der Philosophie kann man nicht weiter gehen, als zu behaupten, daß der Glaube etwas von der Seele Gefühltes ist, welches die Vorstellungen der Urtheilskraft von den Dichtungen der Einbildungskraft unterscheidet. In allen Fällen, wo ein Gegenstand den Sinnen oder dem Gedächtnisse gegenwärtig sich darstellt, wird unser Geist nicht nur überhaupt zum Vorstellen der mit ihm nach einer der drei Verknüpfungsarten (nämlich durch Aehnlichkeit, oder durch Angrenzung in Raum oder Zeit, oder durch das Causalverhältniß) verbundenen Gegenstände geleitet, sondern auch dazu, eine stärkere und dauerhaftere und von dem Glauben an Realität begleitete Vorstellung dieser Gegenstände zu gewinnen. Hier zeigt sich also eine Art von vorherbestimmter Harmonie zwischen dem Laufe der Natur und der Aufeinanderfolge unserer die Thatsachen auffassenden Vorstellungen. Obgleich uns die Kräfte und Vermögen gänzlich unbekannt sind, durch welche jener Lauf geleitet wird, so finden wir dennoch, daß unsere Gedanken und Wahrnehmungen immer den nämlichen Gang mit den andern Werken der Natur gehalten haben. Gewohnheit ist das Princip, durch welches diese Uebereinstimmung bewirkt wird, und welches daher so unentbehrlich ist

zur Erhaltung unserer Gattung und zur Leitung unseres Benehmens in allen Verhältnissen und Ereignissen des menschlichen Lebens. Würde nicht durch die anschauliche Gegenwart eines Dinges sogleich die Vorstellung der gewöhnlich mit ihm verbundenen Gegenstände geweckt, so würde unsere Erkenntniß auf den engen Wirkungskreis unseres Gedächtnisses und unserer Sinne beschränkt seyn. Wir würden dann niemals zu der Fähigkeit gelangen, Zwecken Mittel anzupassen und unsere natürlichen Kräfte sowohl zur Hervorbringung des Guten, als zur Vermeidung des Uebels anzuwenden. Hier bietet sich denen, welche an der Entdeckung und Betrachtung der Endursachen Vergnügen finden, ein weites Feld zum Staunen und zur Bewunderung dar [1]).

1) l. c. pag. 53—59. Hume fügt am Schlusse dieses Abschnittes (pag. 59—60) noch Folgendes zur Bestätigung seiner Ansicht von der Erkenntnißweise des Causalverhältnisses hinzu: Da das Verfahren unseres Geistes, vermittelst dessen wir von ähnlichen Ursachen auf ähnliche Wirkungen, und umgekehrt, schließen, zur Fortdauer des Menschengeschlechtes so wesentlich nothwendig ist: so ist es nicht glaublich, daß dasselbe den trüglichen Folgerungen unserer Vernunft anvertraut werden konnte, der Vernunft, die sich so langsam in ihren Thätigkeiten zeigt, während der ersten Jahre der Kindheit noch gar nicht zum Vorscheine kommt, und in jedem Abschnitte des menschlichen Lebens dem Irrthum und Mißverständniß im hohen Grad unterworfen ist. Vielmehr entspricht es der gewöhnlichen Weisheit der Natur, daß sie eine so nothwendige Handlungsweise des Geistes durch einen gewissen Instinct oder eine mechanische Tendenz sicherte, welche in ihren Wirkungen untrüglich, bei der ersten Aeußerung des Lebens und Denkens bemerkbar und von allen mühsamen Deductionen des Verstandes unabhängig ist. Wie uns die Natur den Gebrauch unserer Glieder gelehrt hat, ohne uns die Kenntniß der ihn be-

147. Wenn es uns um die Verdeutlichung zusammengesetzter Vorstellungen zu thun ist, so können wir uns der Definition bedienen, welche in der Angabe der einfachen Vorstellungen besteht, die in dem Inhalte jener vereinigt sind. Finden wir aber auch noch in den einfachsten Zweideutigkeit und Dunkelheit, dann bleibt uns zu ihrer Aufhellung kein anderes Mittel übrig, als das oben zur Sprache gebrachte, daß wir nämlich die Eindrücke oder ursprünglichen Wahrnehmungen aufsuchen, denen sie nachgebildet worden. Die Eindrücke sind sämmtlich stark und merklich. Sie lassen keine Zweideutigkeit zu und stehen nicht nur selbst im vollen Lichte da, sondern vermögen auch die ihnen entsprechenden Vorstellungen, wenn diese im Dunklen liegen, aufzuklären [1]).

Dies Verfahren muß vornehmlich auf den Begriff „der Kraft oder der nothwendigen Verknüpfung" angewandt werden, der ungeachtet seiner Wichtigkeit für die philosophische Speculation doch im hohen Grade dunkel und unbestimmt ist [2]). Wir haben also zu erwägen, aus welcher Art von Eindrücken er hervorgegangen ist.

wirkenden Muskeln und Nerven zu verleihen, so hat sie auch in uns einen Instinct gepflanzt, der unsere Gedanken auf eine mit dem von ihr festgesetzten Gange der Außendinge übereinstimmende Weise leitet, ungeachtet wir in Hinsicht der Kräfte, von denen dieser regelmäßige Gang vollständig abhangt, durchaus unwissend sind.

1) l. c. Sect. VII. P. I. pag. 67.

2) l. c. There are no ideas, which occur in metaphysics, more obscure and uncertain, than those of *power, force, energy*, or *necessary connexion*, of which it is every moment necessary for us to treat in all our disquisitions.

Im Bereiche der sinnenfälligen Außendinge sind wir niemals im Stande, eine Kraft, d. h. eine Eigenschaft zu entdecken, welche die Wirkung an die Ursache bindet und jene zur unausbleiblichen Folge von dieser macht. Wir finden nur so viel, daß das Eine wirklich auf das Andere folgt. Z. B. der Anstoß der einen Billiardkugel ist von der Bewegung der zweiten begleitet. Dies ist hier Alles, was den äußeren Sinnen erscheint. Die Seele empfindet keinen inneren Eindruck von dieser Aufeinanderfolge der Veränderungen, und mithin gibt es auch in keinem einzelnen Falle, wo etwas von außenher als Wirkung erscheint, einen Umstand, welcher die Vorstellung der Kraft oder der nothwendigen Verknüpfung uns verschaffen könnte. So wissen wir dies als ein Factum, daß die Hitze ein beständiger Gefährte der Flamme ist, worauf aber ihre Verbindung beruht, davon ist uns keine Muthmaßung und nicht einmal eine Dichtung der Einbildungskraft vergönnt. Eben so wenig wird der Begriff der Kraft durch die innere Erfahrung aus dem Bewußtseyn gewonnen, daß wir mit unserem Willen über gewisse Organe unseres Körpers und über die Thätigkeiten der Seele eine Herrschaft auszuüben vermögen. Auch hier bleibt uns die Wirkungsweise unbekannt, durch welche der Wille Bewegungen in den Gliedern oder Vorstellungen in der Phantasie erweckt. Wir gewahren und beobachten zwar, daß Bewegung und Vorstellung in Folge des Wollens eintreten, aber das Band, welches unser Wollen mit diesen Veränderungen verknüpft, und die Thätigkeit, wodurch unser Geist sie hervorbringt oder veranlaßt, läßt sich weder beobachten noch begreifen. Da wir nun keiner Vorstellung von Ge-

genständen fähig sind, welche weder den äußeren Sinnen, noch der inneren Wahrnehmung sich darstellen, so ist es gewiß, daß uns in der Natur nirgends ein Beispiel einer für uns begreiflichen Verknüpfung von Thatsachen erscheint. Wir entdecken bloß den äußern Zusammenhang derselben, d. h. ihre zeitliche Aufeinanderfolge, aber nicht ihren innern Zusammenhang, ihre Verknüpfung im eigentlichen Sinne dieses Wortes [1]). Demnach entsteht unsere Vorstellung von einer nothwendigen Verknüpfung zwischen Begebenheiten aus einer Anzahl ähnlicher Fälle, in denen wir die beständige Verbindung von Begebenheiten wahrnehmen. Nie reicht ein einzelner Fall zu, sondern immer wird eine Mehrheit von Fällen erfodert, um uns diesen Begriff zu verschaffen [2]). Nachdem wir öfters wahrgenommen haben, daß

1) l. c. pag. 68—78. P. II. pag. 79. It appears, that, in single instances of the operation of bodies, we never can, by our utmost scrutiny, discover any thing but one event following another, without being able to comprehend any force or power, by which the cause operates, or any connexion between it and its supposed effect. — The authority of the will over its own faculties and ideas is not a whit more comprehensible, so that, upon the whole, there appears not, throughout all nature, any one instance of connexion, which is conceivable by us. One event follows another; but we never can observe any tye between them. They seem *conjoined*, but never *connected*.

2) l. c. p. 86: It appears then, that this idea of a necessary connexion among events arises from a number of similar instances, which occur of the constant conjunction of these events; nor can that idea ever be suggested by any one of these instances, surveyed in all possible lights and positions.

ein bestimmtes Ereigniß auf das andere folgt, so werden beide in unserer Einbildungskraft mit einander verknüpft, dieser Verknüpfung werden wir uns durch innere Wahrnehmung bewußt und demzufolge verkündigen wir nun die Existenz des einen aus der wirklichen Erscheinung des anderen mit Leichtigkeit vorher und nennen das eine die Ursache, das andere die Wirkung. Wenn wir sagen, daß ein Gegenstand mit dem andern verknüpft ist, so bedeutet dies nur, daß beide in unseren Gedanken eine Verknüpfung erlangt haben, und uns hierdurch die Folgerung möglich machen, nach welcher je der eine von der Existenz des andern einen Beweisgrund abgibt. Der Erfahrung gemäß dürfen wir also eine Ursache so erklären: sie ist ein Gegenstand, auf welchen ein zweiter folgt, und zwar dergestalt, daß auf alle Gegenstände, welche dem ersten ähnlich sind, andere folgen, die dem zweiten gleichen; oder mit anderen Worten: eine Ursache zeigt sich da, wo ein zweiter Gegenstand nicht existiren würde, wenn der erste nicht gewesen wäre. Auch gibt uns die Erfahrung noch eine dritte Erklärung der Ursache an die Hand: sie ist ein Gegenstand, dem ein anderer folgt und dessen Erscheinung unsere Gedanken stets zu diesem andern leitet. Zwar sind die aufgestellten Erklärungen von Umständen hergenommen, welche außerhalb des Wesens der Ursache liegen, jedoch können wir diesem Mangel nicht abhelfen. Es ist nicht möglich, eine vollkommnere Definition zu Stande zu bringen, welche denjenigen Umstand in der Ursache kenntlich machte, der sie mit der Wirkung in eine eigentliche Verknüpfung, in den inneren Zusammenhang setzt [1]).

1) l. c. pag. 80 — 83.

148. Allgemein wird zugestanden, daß die Materie in allen ihren Thätigkeiten durch eine nothwendige Kraft bewegt und daß jede natürliche Wirkung durch ihre Ursache auf das genaueste bestimmt wird, daher denn aus den gegebenen besondern Bedingungen unmöglich ein anderer Erfolg hervorgehen kann. Unser Begriff von dieser Nothwendigkeit in der Causalität entsteht, wie aus den vorhergehenden Bemerkungen einleuchtet, durchaus nur aus der wahrnehmbaren Einförmigkeit in den Naturerscheinungen. Aehnliche Gegenstände zeigen sich beständig auf ähnliche Weise mit einander verbunden und der Verstand wird durch Gewohnheit dazu geführt, den einen aus dem Hervortreten des andern zu folgern. Diese beiden Umstände machen das Ganze der Nothwendigkeit aus, welche wir der Materie zuschreiben; sie finden sich aber gleichfalls auch in den Willenshandlungen des Menschen und in der Thätigkeit der Seele [1]. Man bemerkt an den menschlichen Handlungen unter allen Nationen und in jedem Zeitalter eine große Gleichförmigkeit; die menschliche Natur bleibt in ihren Principien und Aeußerungen stets die nämliche. Gleiche Beweggründe veranlassen immer ein gleiches Thun, die selbigen Erfolge gehen aus den selbigen Ursachen hervor. Ehrgeiz, Habsucht, Selbstliebe, Eitelkeit, Freundschaft, Edelmuth, Vaterlandsliebe, diese Leidenschaften und Gesinnungen, in mannigfachen Graden unter einander gemischt und in der menschlichen Gesellschaft vertheilt, waren seit dem Beginne der Welt und sind gegenwärtig noch die Quelle aller Handlungen und Unternehmungen, die sich dem

1) l. c. Sect. VIII. pag. 87.

Blicke des Beobachters kundgeben. Wenn es gleich in dieser Sphäre an manchen anscheinenden Unregelmäßigkeiten nicht fehlt, so wirken dennoch die inneren bestimmenden und bewegenden Gründe des Wollens auf eine unveränderliche Weise, eben so wie man annehmen muß, daß Winde, Wolken, Regen und sonstige Abwechslungen der Witterung von festgesetzten Bedingungen abhangen, die freilich für die Forschungen des menschlichen Scharfsinnes nicht leicht zu entdecken sind[1]).

Die Verbindung zwischen Beweggründen und Willenshandlungen ist offenbar eine eben so regelmäßige und gleichförmige, als die zwischen Ursache und Wirkung in irgend einem Theile der Natur, und sie wird auch in dieser Eigenschaft allgemein von den Menschen anerkannt, was sich in den Urtheilen, welche sie gegenseitig von einander fällen, und in den Voraussetzungen kundgibt, die immer der Eine von der Denk- und Handlungsweise des Anderen hegt. Mithin herrscht in der That keine Verschiedenheit der Meinungen darüber, daß auch den menschlichen Urtheilen und Handlungen eine gleiche Nothwendigkeit zukommt, wie den Naturwirkungen. Nur sind die Begriffe der Meisten über diesen Gegenstand nicht klar. Man findet gewöhnlich eine Schwierigkeit darin, die Nothwendigkeit in der Causalität der menschlichen Geistesthätigkeiten auch mit Worten einzuräumen, man ist geneigt, sich zu der entgegengesetzten Meinung zu bekennen[2]). Dies läßt sich auf folgende Weise er-

1) l. c. pag. 88 — 94.

2) l. c. pag. 94 — 98. Thus it appears, not only that the conjunction between motives and voluntary

klären. In Beziehung auf die Körperwelt überreden sich die Menschen leicht und gern, weiter in das Innere der Natur eingedrungen zu seyn, als ihnen möglich ist, und etwas von einer nothwendigen Verknüpfung zwischen Ursache und Wirkung entdeckt zu haben. Wenden sie aber ihre Betrachtung auf die Thätigkeiten ihrer eigenen Seele und empfinden sie hier keine solche Verknüpfung zwischen den Motiven und den Handlungen, so werden sie dadurch bewogen, eine Verschiedenheit zwischen den Wirkungen, welche aus den Körperkräften, und zwischen denen, welche aus dem Denken entspringen, vorauszusetzen. Allein wir müssen nur die Ueberzeugung festhalten, daß wir überhaupt von jedem Causalverhältnisse nichts weiter erkennen, als die beständige Verbindung der Gegenstände, aus welcher die Folgerung der Verstandes von dem einen auf den andern herrührt, und wir müssen darauf achten, daß diese beiden Momente nach dem allgemeinen Eingeständniß auch bei den Willenshandlungen Statt haben. Dann werden wir uns nicht mehr weigern, gleichfalls den letzteren die Nothwendigkeit beizulegen, die von jeder Causalität unzertrennlich ist [1]). In Wahrheit sind die Menschen stets rücksichtlich auf die Lehre von der Freiheit sowohl als von der Nothwendigkeit einverstanden gewesen und der ganze Streit über diese Puncte hat bloß Worte betroffen. Wenn wir von

actions is as regular and uniform, as that between the cause and effect in any part of nature; but also that this regular conjunction has been universally acknowledged among mankind, and has never been the subject of dispute, either in philosophy or common life.

1) l. c. pag. 98 u. 99.

Freiheit der Willenshandlungen sprechen, so können wir gewiß nicht meinen, diese seyn so wenig mit Beweggründen, Neigungen und Umständen verknüpft, daß sie nicht mit einem gewissen Grade von Gleichförmigkeit aus letzteren erfolgen, der uns zu dem Schlusse von dem Daseyn der einen auf das Daseyn der anderen führt. Hiernach dürfen wir unter „Freiheit“ nichts weiter verstehen, als ein Vermögen, angemessen den Bestimmungen des Willens zu handeln oder nicht zu handeln; das heißt, ruhig zu bleiben oder thätig zu seyn, jenachdem wir das Erste oder das Zweite wählen. Diese bedingte Freiheit kommt offenbar Jedem zu, der nicht ein Gefangener und in Banden ist. Hier findet sich kein Gegenstand zum Streite *).

149. In diesen erkenntnißtheoretischen Lehrbegriffen Hume's zeigt sich ein consequenter reiner Empirismus, der alle menschliche Erkenntniß auf die Sphäre des durch äußere und innere Wahrnehmung, durch Rückerinnerung und Erwartung ähnlicher Fälle Auffaßbaren beschränkt, und eben deshalb das Erkennen als eine Thätigkeit von bloß subjectiver Bedeutung betrachtet, welche auf keine Weise aus den Schranken der Subjectivität zu einer objectiven Gewißheit und Gültigkeit sich zu erheben vermag. Ein solcher Empirismus kann sich nur polemisch verhalten zu den in irgend einer Gestalt hervortretenden Ansprüchen der Vernunft, etwas jenseits der von ihm

*) l. c. pag. 100 u. 101. By liberty, then, we can only mean a power of acting or not acting, according to the determinations of the will; that is, if we chuse to remain at rest, we may; if we chuse to move, we also may.

gezogenen Grenzen Liegendes zu wissen. Es versteht sich daher, daß Hume allein der reinen Mathematik den Rang einer demonstrativen Wissenschaft einräumt und die übrigen wissenschaftlichen Untersuchungen nur insoweit gelten läßt, als sie durch Erfahrung begründet sind, welche selbst nach seiner Meinung keine bessern Grundlagen hat, als den Einfluß der Gewohnheit auf die Association unserer Vorstellungen und einen instinctartigen Glauben an die Realität der sinnenfälligen Dinge [1]. Die auf dem Standpuncte der philosophischen Betrachtung mögliche Frage, ob dieser Glaube trüge oder nicht, mußte von ihm für unbeantwortlich erklärt werden, weil sie durch Wahrnehmung und Beobachtung nicht entschieden werden kann [2]). Demzufolge sind auch die Resultate durchaus skeptisch, welche Hume aus seiner Theorie für die Beurtheilung der Haltbarkeit aller Religionserkenntniß, mag dieselbe nun auf positive Offenbarung,

1) l. c. Sect. XII. P. III. pag. 173.: it seems to me, that the only objects of the abstract sciences or of demonstration are quantity and number, and that all attempts to extend this more perfect species of knowledge beyond these bounds, are mere sophistry and illusion. — All other enquiries of men regard only matter of fact and existence, and these are evidently incapable of demonstration. The existence of any being can only be proved by arguments from its cause or its effect, and these arguments are founded entirely on experience.

2) l. c. Sect. XII. P. I. pag. 163.: it is a question of fact, whether the perceptions of the senses be produced by external objects, resembling them. How shall this question be determined? By experience surely; as all other questions of a like nature. But here experience is and must be entirely silent.

oder auf Vernunft sich stützen, in mehreren diesem Gegenstande gewidmeten Abhandlungen [1]) gezogen, ungeachtet er sich hierüber mit Behutsamkeit und Schonung der öffentlichen Meinung ausspricht und sogar an einigen Stellen, nicht ohne Widerspruch mit seinen philosophischen Grundsätzen, zu einem reinen Deismus sich bekennt. Er hat in seiner Untersuchung über das menschliche Erkenntnißvermögen einen besonderen Abschnitt der Prüfung des Glaubens an Wunder gewidmet. Ein Wunder, behauptet er, ist eine Verletzung der Gesetze der Natur. Nun sind aber diese Gesetze durch eine beständige, unveränderliche Erfahrung festgestellt, und deshalb ist der Beweis gegen ein Wunder, welcher aus der Beschaffenheit der Thatsache selbst hergenommen wird, so entscheidend und vollständig, als ein Erfahrungsbeweis nur immer seyn kann. Kein menschliches Zeugniß besitzt so viel Gewicht, um ein Wunder gewiß und zu einer sicheren Grundlage einer Volksreligion zu machen. Diese Ansicht ist dazu geeignet, die gefährlichen Freunde oder verkappten Feinde der christlichen Religion zu widerlegen, die es unternommen haben, sie durch Grundsätze der menschlichen Vernunft zu vertheidigen. Sie gründet sich auf Glauben und nicht auf Vernunft, und es ist dies ein sicherer Weg, ihre Sache zu verrathen, wenn man sie einer solchen Probe aussetzt, die sie auf keine Weise

1) Man vergl. l. c. Sect. X.: of miracles. Sect. XI.: of a particular providence and of a futur state; ferner The natural history of religion, im zweiten Bande der Essays, und die nach Hume's Tode herausgekommenen Dialogues concerning natural religion. Lond. 1779.

zu bestehen fähig ist [1]). Die christliche Religion war nicht nur bei ihrem Entstehen von Wundern begleitet, sondern sie kann auch heut zu Tage von keinem vernünftigen Menschen ohne ein Wunder geglaubt werden. Die bloße Vernunft reicht nicht zu, um uns von ihrer Wahrheit zu überzeugen. Wer durch den Glauben bewogen wird, ihr Beistimmung zu geben, ist sich eines fortgesetzten Wunders an seiner eigenen Person bewußt, welches alle Grundsätze seines Verstandes untergräbt und ihn bestimmt, etwas anzunehmen, was zu der Gewohnheit und der Erfahrung im stärksten Gegensatze steht [2]). Unter den Betrachtungen, auf welche Hume zur Entkräftung der für das Daseyn und die Eigenschaften Gottes versuchten Vernunftbeweise hinführt, ist folgende die wichtigste. Man setzt voraus, aus dem Daseyn des Universums, welches eine in ihrer Art schlechthin einzige und mit keiner andern zu vergleichende Wirkung ist, ergebe sich die Existenz der Gottheit, einer nicht minder in ihrer Art einzigen und unvergleichbaren Ursache. Aber wir dürfen mit Recht zweifeln, ob eine Ursache aus ihren Wirkungen sich erkennen läßt, wenn sie von einer so besondern und eigenthümlichen Natur ist, daß sie keine Aehnlichkeit und keinen Vergleichungspunct mit irgend einer der übrigen Ursachen oder einem Gegenstande darbietet, der jemals unserer Beobachtung sich unterzogen hat. Immer nur, wo wir finden, daß zwei Arten von Gegenständen beständig mit einander verbunden erscheinen, sind wir im Stande, von dem einen auf den andern zu schließen. Wenn dage-

1) l. c. Sect. X. P. I. pag. 122. P. II. pag. 138 u. 139.
2) l. c. pag. 140.

gen eine Wirkung in Betracht kommt, welche als durchaus einzig in ihrer Beschaffenheit unter keine bekannte Art gebracht werden kann, so ist nicht einzusehen, wie es uns möglich seyn sollte, in Ansehung ihrer Ursache irgend eine Muthmaßung oder Folgerung aufzustellen. Indem Erfahrung, Beobachtung und Analogie in der That die einzigen Führer sind, denen wir bei solchen Schlüssen vernünftiger Weise folgen dürfen, so muß Beides, die Ursache und die Wirkung eine Aehnlichkeit mit andern Ursachen und Wirkungen haben, die uns bekannt geworden und deren Verknüpfung in mehreren einzelnen Fällen sich uns kundgegeben [1]).

150. Für die Moral nimmt Hume an, der Charakter des Tugendhaften oder das persönliche Verdienst bestehe ohne Ausnahme in dem Besitze geistiger Eigenschaften, welche uns oder unsern Nebenmenschen theils nützlich, theils angenehm sind. Diese Bestimmung entspreche der allgemeinen natürlichen Eintheilung, nach welcher Alles, was überhaupt einen Werth hat, entweder in die

1) l. c. Sect. XI. pag. 157 und 158. Daher schließt Hume seine Betrachtungen über die natürliche Geschichte der Religion mit der Bemerkung (pag. 469): The whole is a riddle, an aenigma, an inexplicable mystery. Doubt, uncertainty, suspence of judgment appear the only result of our most accurate scrutiny concerning this subject. But such is the frailty of human reason and such the irresistible contagion of opinion, that even this deliberate doubt could scarcely be upheld; did we not enlarge our view, and opposing one species of superstition to another, during their fury and contention, happily make our escape, into the calm, though obscure regions of philosophy.

Klasse des Nützlichen oder in die des Angenehmen falle. Im gemeinen Leben und für eine unbefangene, vorurtheilsfreie Ansicht finde nie eine andere Richtschnur bei der Beurtheilung menschlicher Handlungen, bei ihrem Lob oder ihrem Tadel Statt [1]). Der Begriff der Sittlichkeit, behauptet Hume ferner, schließt ein inneres Gefühl in sich ein, welches dem ganzen Menschengeschlechte gemeinschaftlich angehört, welches einen und denselben Gegenstand der allgemeinen Billigung empfiehlt und es bewirkt, daß Alle oder doch die Meisten in der gleichen Meinung oder Entscheidung über eine Handlung zusammentreffen. Durch dies Gefühl wird das Benehmen selbst der uns am fernsten stehenden Personen zu einem Object unseres Beifalls oder unserer Rüge, je nachdem es der festgesetzten Regel des Rechten entspricht oder widerstreitet. Die bezeichnete Eigenthümlichkeit kann nur dem Gefühle der „Menschlichkeit oder der Menschenliebe" zukommen [2]). Die andern Gemüthsempfindungen bringen zwar häufig in jeder Brust eine starke Regung von Neigung und Abneigung, von Begierde und Widerwillen hervor. Aber keine von ihnen zeigt sich so allgemein und ist so umfassend, daß sie die Grundlage

1) An Enquiry concerning the principles of morals (Essays edit. 1784, vol. II.). Sect. IX. P. I. pag. 319. It may justly appear surprising, that any man, in so late an age, should find it requisite to prove, by elaborate reasoning, that *personal merit* consists altogether in the possession of mental qualities, useful or agreeable to the person himself, or to other.

2) l. c. pag. 323. These two requisite circumstances belong alone to the sentiment of humanity here insisted on.

einer überall geltenden und feststehenden Beurtheilungsweise des Lobenswürdigen oder Tadelnswerthen ausmachen könnte. Nennt Jemand einen Andern seinen Feind, seinen Nebenbuhler, seinen Widersacher, seinen Gegner, so weiß man, daß aus ihm die Selbstliebe spricht und daß er individuelle Empfindungen ausdrückt, die aus seiner besonderen Lage und seinen besonderen Verhältnissen entspringen. Bezeichnet er dagegen eine Person als eine lasterhafte oder hassenswerthe, dann läßt er sich in einer entgegengesetzten Sprache vernehmen und drückt Empfindungen aus, von denen er erwartet, daß sie von allen seinen Zuhörern getheilt werden. Er muß sich also aus seinem besonderen Gesichtspuncte zu einem höheren, ihm mit den Uebrigen gemeinsamen erheben. Indem er denkt, daß jene Person Eigenschaften besitze, deren Richtung für die menschliche Gesellschaft verderblich ist, so befindet er sich auf diesem allgemeinen Standpuncte der Beurtheilung und berührt den Grundsatz der Menschenliebe, welchem Jedermann, in einem gewissen Grade, seine Beistimmung gibt [1]).

Hieraus wird das Verhältniß klar, in welchem theils die Vernunft, theils das Gefühl zu unserer Anerkennung des sittlichen Werthes oder Unwerthes der menschlichen Eigenschaften und Willenshandlungen steht. In der Nützlichkeit derselben liegt ein Hauptgrund, von welchem unsere Anerkennung ihres Werthes abhangt, und deshalb muß die Vernunft einen beträchtlichen Antheil an allen Entscheidungen dieser Art haben. Denn nur dieses Vermögen kann uns über die Tendenz von Eigen-

1) l. c. pag. 323 u. 324.

schaften und Handlungen belehren, und die wohlthätigen oder nachtheiligen Folgen, welche sie für die menschliche Gesellschaft und für ihren Besitzer haben, kenntlich machen. Aber der Nutzen oder der Schaden ist nur ein Verhältniß zu einem bestimmten Endzweck, und wäre der Endzweck für uns ganz gleichgültig, so würden uns dies auch die Mittel seyn. Hier muß also ein Gefühl in Wirksamkeit treten, dem zufolge wir den nützlichen Richtungen einen Vorzug vor den schädlichen geben. Ein solches Gefühl kann kein anderes seyn als eine Empfindung der Theilnahme an dem Wohl und Weh des Menschengeschlechtes. Dies Wohl und dies Weh sind nämlich die einander entgegengesetzten Zwecke, nach deren Erreichung die Tugend und das Laster streben. Mithin ist es die Vernunft, welche uns die verschiedenen Absichten der Handlungen verstehen lehrt, und die Menschenliebe setzt unter ihnen einen Unterschied zu Gunsten der nützlichen und heilsamen fest [1]).

Um auch bei diesen Untersuchungen den Charakter des Skeptikers nicht zu verläugnen, bemerkt Hume über seine Begriffsbestimmung des sittlichen Werthes, oder wie er sagt, des persönlichen Verdienstes der Menschen: für jetzt zwar sey er von keiner Wahrheit, die sich durch Folgerungen entdecken lasse, mehr überzeugt, als von dieser, daß jenes Verdienst ganz und gar in der Nützlichkeit und Annehmlichkeit der Eigenschaften theils für die Person, welche sie besitzt, theils für Andere bestehe, die zu ihr in irgend einem Verhältnisse sich befinden. Erwäge er aber, daß die Menschen die Größe und Ge-

1) l. c. Append. I. pag. 337 u. 338.

stalt der Erde gemessen und gezeichnet, die Ebbe und Fluth erklärt, die Ordnung und Einrichtung der Himmelskörper unter bestimmte Gesetze gebracht und das Unendliche selbst der Berechnung unterworfen, und daß sie dessenungeachtet noch immer über den Grund ihrer moralischen Pflichten streiten, so falle er in Zweifel und Mißtrauen zurück, und könne sich der Vermuthung nicht erwehren, daß eine so nahe liegende Hypothese, wenn sie die Wahrheit enthielte, längst von den Menschen mit einstimmigem Beifall ergriffen seyn müßte [1]).

---

151. Gegen Berkeley und Hume trat Thomas Reid [2]) mit seinen Untersuchungen über den menschlichen Geist [3]) auf, in denen er den Gesichtspunct und die Methode des erkenntnißtheoretischen Empirismus festhielt und mehrere wichtige Voraussetzungen und Grundsätze sowohl von jenen beiden Denkern, als von Locke entlehnte, aber durch einige neue, ihm eigenthümliche

1) l. c. Sect. IX. P. I. pag. 329.

2) geb. in Schottland 1704, Professor der Moral auf der Universität zu Glasgow, gest. 1796.

3) Inquiry into the human mind on the principle of common sense. III edit. Lond. 1769. 8. Essays on the intellectual powers of man. Edinb. 1785. 4. Essays on the active powers of man. Edinb. 1788. 4. — Essays on the powers of the human mind. Lond. 1803. III voll. 8.

psychologische Unterscheidungen und Bestimmungen von ihnen abwich. Besonders entfernte er sich von ihnen durch diesen Hauptpunct seiner Theorie, daß er die zum Theil von dem Berkeleyschen Idealismus und in noch größerem Umfange von dem Humeschen Skepticismus bestrittene objective Gültigkeit der als wesentliches Eigenthum des gemeinen gesunden Menschenverstandes zu betrachtenden Erkenntnisse für etwas in der menschlichen Natur, unabhängig von der Thätigkeit der Vernunft, zugleich mit dem Wahrnehmen und Denken als ursprüngliches nothwendiges Factum Vorhandenes, unmittelbar Gewisses und daher keines Beweises Bedürftiges und Fähiges ausgab. Zwar haben manche scharfsinnige Erörterungen, welche Reid gegeben, vornehmlich seine mit vieler Sorgfalt und Gründlichkeit ausgeführten Bemerkungen über die Gesichtswahrnehmungen, der empirischen Psychologie zum Vortheil gereicht. Jedoch berühren wir, zum Schlusse dieses Abschnittes, seine Leistungen nur deshalb mit einer kurzen Erwähnung, weil sie uns in Ansehung ihrer erkenntnißtheoretischen Bedeutung eine eigenthümliche Art der Verirrung von der Bahn der philosophischen Forschung bezeichnen, in der ihm mehrere Denker, sowohl in England und in Frankreich, als auch in Deutschland nachgefolgt, und welche mit einigen Zügen kenntlich zu machen nicht ohne Interesse für uns seyn kann. Sie besteht im Ganzen genommen darin, daß die bloße Angabe gewisser allgemeiner, in jeder zum natürlichen Verstandesgebrauch entwickelten menschlichen Intelligenz unläugbar vorhandener theoretischer und praktischer Grundsätze und Ueberzeugungen und die Behauptung ihrer Nothwendigkeit und Unerklärlichkeit die Stelle

des wissenschaftlichen, methodischen Strebens vertritt, sie aus ihren letzten im Erkennen und im Seyn enthaltenen Gründen zu erklären. Eine solche in die wahre Sphäre der Philosophie sich nicht erhebende Betrachtungsweise übte eine geraume Zeit und übt gegenwärtig noch einen nachtheiligen und hemmenden Einfluß auf die Würdigung, Verbreitung und Benützung der philosophischen Bemühungen, sie empfiehlt sich durch ihre Faßlichkeit und Popularität jener großen Menge im litterärischen Publicum, welche ein schwach empfundenes und unklar begriffenes Bedürfniß nach Lösung philosophischer Probleme so leicht und schnell, als möglich, befriedigt wünscht, und sie macht, wo sie Eingang gefunden hat, gleichgültig und unempfänglich für eine tiefere Wahrheitsforschung.

Reid ist der Meinung, alle bisherige Theorieen über die Sinneswahrnehmung seyn an dem Puncte gescheitert, daß man nicht genau die Sensationen, deren Existenz nur in dem Empfundenwerden bestehe, von den Dingen, auf deren Anerkennung wir durch sie geleitet werden, unterschieden habe. Hieraus sey die falsche Hypothese entstanden, daß die Sensationen als Vorstellungen anzusehen seyn, welche, in der Eigenschaft von Abbildungen, den Gegenständen, durch deren Gegenwart sie veranlaßt werden, oder doch wenigstens den sogenannten ursprünglichen Eigenschaften der Gegenstände entsprechen[1]). Dagegen unterscheidet er die Sensation oder die Sinnesempfindung, d. h. den bloßen subjectiven Zustand der Affection, in welchem kein anderes Object,

1) Inquiry into the human mind, Chap. V. Sect. VIII.

als dieser Zustand selbst der Seele sich kundgibt, von der durch die Sensation vermittelten Perception oder Wahrnehmung eines außerhalb der Seele und unabhängig von der Empfindung existirenden Gegenstandes. In allen Fällen, behauptet er, ist die Sensation etwas von der Perception und deren Gegenstande schlechthin Verschiedenes, obgleich mit Beiden unzertrennlich Verknüpftes. Dies ergibt sich auf unwiderlegliche Weise bei einer sorgfältigen Erwägung der Sache. So kann z. B. die Empfindung der Hitze, welche durch Annäherung des Feuers in uns hervorgebracht wird, gar keine Aehnlichkeit haben mit der vermittelst ihrer wahrgenommenen, dem Feuer an sich zukommenden Eigenschaft der Hitze, oder die Empfindung der Dichtigkeit und Härte keine Aehnlichkeit mit der den Körpern angehörigen, in ihrer Cohäsion begründeten Dichtigkeit und Härte. Auf diese Wahrheit der gänzlichen Verschiedenheit zwischen den Sensationen und den Eigenschaften existirender Dinge hat zuerst Berkeley aufmerksam gemacht, aber die falsche Folgerung voreilig aus ihr gezogen, daß unsere Empfindungen uns nicht über die Existenz solcher Eigenschaften belehren und daß letztere gar nicht vorhanden seyn. Vielmehr bringt es eine natürliche und nothwendige Einrichtung unserer Seele mit sich, daß jede Sensation von einer ihr durchaus ungleichartigen Wahrnehmung begleitet und daß in der Wahrnehmung stets ein Glaube an die Existenz des Wahrgenommenen enthalten ist. Unsere Vernunft kann von der Art des Zusammenhanges zwischen der Empfindung und der Wahrnehmung nicht das Mindeste entdecken, aber jener Glaube geht allen Vernunftbetrachtungen und Vernunftschlüssen

unser und ist uns eben so wesentlich eigenthümlich, als er unwillkürlich ist. Seine Gültigkeit zu beweisen ist unmöglich, sie widerlegen zu wollen, ist ungereimt. Er findet sich nach dieser unerklärlichen Nothwendigkeit in der Erinnerung an das früher Wahrgenommene, wie in der Perception selbst, und er mangelt mit gleicher Nothwendigkeit den Vorstellungen der Einbildungskraft. Sollte er uns trügen, so würden wir von unserm Schöpfer getäuscht, und dagegen gibt es kein Mittel [1]). Die wahrgenommenen Eigenschaften der Körper sind, gemäß einer Eintheilung, die schon mehreren griechischen Philosophen bekannt gewesen und mit Recht von Locke wiederum hervorgezogen worden, entweder ursprüngliche oder abgeleitete. Von den ersteren, wie z. B. von der Gestalt und Dichtheit, erlangt man durch die Wahrnehmung selbst klare und deutliche Begriffe. Von den letzteren dagegen weiß man vermöge ihrer Wahrnehmung unmittelbar weiter nichts, als daß sie geeignet sind, Sensationen zu erwecken. Ihre Natur bleibt hierbei unbekannt und kann der Gegenstand wissenschaftlicher Nachforschungen und Streitigkeiten seyn. So zeigt z. B. die Wahrnehmung unmittelbar nicht an, was die „Eigenschaft des Duftes,“ auf deren Anerkennung die „Empfindung des Duftes“ führt, in einer Blume, oder was die „Eigenschaft der Wärme,“ die man zufolge der „Empfindung der Wärme“ den Körpern beilegt, in den Körpern an sich sey [2]).

1) l. c. Chap. II. Sect. III — VI. u. IX — XI. Chap. V. Sect. VII u. VIII. Chap. VI. Sect. XX.

2) l. c. Chap. V. Sect. I.

Wir übergehen die übrigen Thatsachen des Bewußtseyns und Grundsätze des Verstandes, welche Reid, nebst der Ueberzeugung von der Realität der sinnenfälligen Außendinge und ihrer Eigenschaften, zu den ursprünglichen unvermeidlichen und keiner Deduction fähigen Grundwahrheiten rechnet, und durch deren Aufstellung er sowohl der Religion und Moral, als den sämmtlichen Wissenschaften eine feste Grundlage zu geben vermeint. Zu ihnen gehören z. B. die Sätze, daß dem Menschen eine gewisse Herrschaft über seine Entschlüsse und Willenshandlungen zusteht, daß es theils körperliche, theils geistige Substanzen gibt, welche mit den an ihnen wahrnehmbaren Attributen wirklich versehen sind, daß alles Wirkliche durch eine Ursache, und Alles, was die Merkmale der Wirkung einer verständigen Ursache an sich trägt, durch eine verständige Ursache hervorgebracht seyn muß. Er nennt sie die Grundsätze des gemeinen Menschenverstandes [a]) und bezeichnet sie als die Wurzeln, aus denen die Philosophie emporwachsen und alle ihre Nahrung ziehen müsse. Untersuchungen, meint er, welche diese Grundwahrheiten einer Prüfung zu unterwerfen sich anmaßen, führen natürlicher und nothwendiger Weise den Menschen irre und stürzen ihn in den Abgrund des Skepticismus.

Nach Reid's Beispiel, aber mit geringerem Scharfsinne, vertheidigte auch ein Zeitgenosse und Landsmann von ihm und Hume, James Beattie [2]), die pseudophilo-

a) The principles of the common sense.

2) geb. in Schottland 1735, Professor der Philosophie erst zu Edinburgh und später zu Aberdeen, gest. 1803.

sophische Theorie des gemeinen Menschenverstandes wider den Idealismus und Skepticismus in seinem „Versuch über die Natur und Unveränderlichkeit der Wahrheit“ 1). In dieser Schrift spricht er sich besonders gegen Hume's Ansichten mit einer leidenschaftlichen Wärme aus, bringt aber weder gegen diese noch gegen die Berkeleyschen irgend für unseren Gesichtspunct berücksichtigungswerthe Gründe vor und behandelt in ihr oder berührt vielmehr die erkenntnißtheoretischen Probleme nur ungründlich und oberflächlich. Er erörtert die verschiedenen Bedeutungen des englischen Ausdruckes, welcher dem lateinischen „sensus communis“ und dem deutschen „gemeiner oder gesunder Menschenverstand“ entspricht, und erklärt, daß er ihn zur Bezeichnung desjenigen Seelenvermögens gebrauche, welches vermittelst augenblicklicher, instinctmäßiger und unwiderstehlicher Eindrücke die Wahrheit erkenne und die Ueberzeugung hervorbringe 2). Auf dem von

1) Essay on the nature and immutability of truth in opposition to Sophistry and Skepticism. Edinb. 1770. V. edit. Lond. 1774.

2) Essay on the nature and immutab. of truth, chap. I. pag. 45.: the term *common sense* has in modern times been used by philosophers, both french and british, to signify that power of the mind, which perceives truth or commands belief, not by progressive argumentation, but by an instantaneous, instinctive and irresistible impulse, derived neither from education nor from habit, but from nature, acting independently on our will, whenever the object is presented, according to an etablished law; and therefore not improperly called *sense*; and acting in a similar manner upon all, or, at least, upon a great majority of mankind, and therefore called *common sense*.

ihm ergriffenen Standpuncte vermochte er so wenig, wie der mit ihm gleichzeitige Verfasser der „Appellation an den gesunden Menschenverstand zum Besten der Religion“ [1]), der Schottische Geistliche, Thomas Oswald, im Gebiete der Wissenschaft etwas zu leisten. Er erwarb sich, wie dieser, nur durch eine allgemeinfaßliche und eindringliche, mit Innigkeit und lebhafter Beredsamkeit ausgeführte und daher auch mit vielem Beifalle von einem großen Publicum in England aufgenommene Darstellung und Empfehlung populärer, praktischer Grundsätze der Religion und Moral [2]) ein achtungswürdiges Verdienst.

1) An appeal to common sense in behalf of religion. Vol. I. Edinb. 1766. vol. II. ibid. 1772.

2) *Beattie*, Dissertations moral and critical. Lond. 1783. 4. Elements of science of moral. Vol. I. Edinb. 1790. Vol. II. ibid. 1793. 8. Theory of the language. Lond. 1788. 8.



